ARISTOTELE

# LA METAFISICA

INTRODUZIONE, ESPOSIZIONE SOMMARIA
E TRADUZIONE DI PASSI
A CURA DI PIETRO EUSEBIETTI

G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-PADOVA-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-CATANIA-PALERMO

A MIA MOGLIE
ADELINA
E A MIA FIGLIA
TEODORA
CHE COLLE LORO CURE AMOROSE
MI RENDONO MENO GRAVI
LE FATICHE QUOTIDIANE

# INTRODUZIONE

## La filosofia greca e il « sostanzialismo noumenico » di Aristotele.

1. — La filosofia greca ha caratteri peculiari che conviene mettere in luce, per poter comprendere a fondo il più grande rappresentante di essa, voglio dire Aristotele. L'uomo greco, secondo la giusta opinione di Federico Schiller, rappresentava per eccellenza la umanità, cioè l'armonica fusione del senso e della ragione, delle esigenze empiriche e delle esigenze morali, esprimendo spontaneamente, come per giuoco, la propria natura, in prodotti che avevano per carattere specifico la bellezza, cioè lo splendore dell'idea ne' particolari sensibili. Quindi tutta la vita greca fu contrassegnata dalla gioia di vivere umanamente e da un certo senso di misura e di armonia rivelantesi anche nel bisogno incoercibile di contemplare esteticamente la realtà, intesa quale espressione di vita e quale rivelazione di un principio essenzialmente buono. Perciò la *teoria*, cioè la contemplazione, era lo scopo supremo della vita, e

scienza e filosofia erano considerate della stessa natura dell'arte, come quelle che avevano per iscopo di assurgere alle fonti ideali della bellezza sensibile. Pertanto, ogniqualvolta i filosofi greci criticano l'arte in nome della scienza, ciò fanno perchè riconoscono, tra le due forme spirituali, non già un antagonismo qualitativo, ma una semplice differenza di grado, in quanto la filosofia ci fa contemplare a faccia a faccia quelle essenze vitali che l'arte ci lascia soltanto intravvedere a traverso il sensibile.

2. — Conseguenza immediata della stretta connessione fra arte e sapere scientifico era l'intimo rapporto fra intuizione e concetto, per cui il secondo, ricavato per elaborazione dalla prima, non doveva costituire un obbietto mentale a sè, avulso dalla realtà vivente, ma era solo una maggiore luce che doveva riflettersi sul dato empirico, quasi per accrescerne la fruizione estetica: perciò lo stesso Aristotele, che pure assurse alle più alte vette della speculazione, affermò che non v'è pensiero, per quanto astratto e universale, che non importi qualche elemento intuitivo. Quindi il ricercatore antico era in una condizione privilegiata rispetto a noi moderni, in quanto si trovava in più immediato contatto col reale e poteva indagarne i varî aspetti senza staccarli dall'obbiettiva organicità integrale. Noi, invece, siamo vittime delle astrazioni e delle parole che non solo abbiamo trasformato in *ipostasi* cioè in enti sussistenti per sè, ma anche in principî che spiegano esaurientemente tutti gli aspetti della realtà. Se, poniamo, uno scienziato scopre una nuova *legge*, noi, che consideriamo le *leggi* come qualche cosa di defi-

nitivo e di ultimo, mentre, per contro, non sono che una parola designante certe uniformità e armonie fenomeniche, siamo indotti a convincerci, una volta di più, dell'autarchia del mondo empirico, come se esso avesse in sè la propria ragione d'essere, mentre lo spirito antico, giovane, vigoroso e ingenuo, non ancora cristallizzato ne' proprî prodotti concettuali, non trovava alcun limite alla propria indagine, e la scoperta di una nuova armonia era anzi un motivo per ricercare più in là e più a fondo, e per credere maggiormente nell'esistenza di un principio ordinatore supremo. E appunto perchè la mente dell'uomo greco non era chiusa entro il velo accecante, più o meno fitto, delle creazioni subbiettive, sempre faceva suo proprio obbietto la *vita* del reale, mentre la scienza dei nostri giorni studia l'*essere* freddo, morto, scheletrico, lento prodotto storico di astrazione e di soggettivazione, costituente una camicia di forza, di cui, però, si libera il *genio*, sempre ingenuo e sempre giovane, non asservito ai luoghi comuni e alle idee fatte, capace di attingere alla realtà vivente, senza, però, trascurare i frutti obbiettivi delle ricerche precedenti.

3. — La legge dell'armonia e dell'unità, adunque, governava la vita spirituale del popolo greco, conciliandone le molteplici funzioni, facendo sì che unico obbietto apparissero il vero, il bello e il bene, e dando alla vita tutta carattere di bellezza, di sincerità e di spontaneità. La stessa unità armonica informava pure i vari campi del sapere, i quali non erano nettamente separati, ma formavano un tutto inscindibile, che corrispondeva all'unità intuitiva del reale ed

era condizione precipua di progresso. L'attività pensante non poteva considerare a parte un elemento o un gruppo specifico di enti, senza vederne ed esaminarne anche i rapporti col tutto. Perciò ancora Aristotele, che pure, come l'ultimo e il più grande rappresentante del sapere greco, aveva condotto la distinzione dei campi teoretici al maggior grado possibile, considerava le varie scienze come altrettante φιλοσοφίαι, via via subordinate gerarchicamente a quella che egli chiama πρώτη φιλοσοφία. Ai nostri giorni, invece, in forza appunto delle abitudini mentali sopra accennate, si sono ristretti gli orizzonti e l'attività pensante è più soltanto capace di considerare un aspetto limitato del tutto, acquistando, forse, in profondità quanto perde in ampiezza, ma snaturando, in parte, la realtà stessa, che è quella che è solo nell'unità integrale, e smarrendo il senso del valore, giacchè ogni elemento si apprezza obbiettivamente solo quando si consideri in relazione col sistema dell'universo. Quindi la reazione idealistica de' nostri giorni, benchè pecchi per eccesso, è giunta veramente provvidenziale a salvare lo spirito umano dalla morta gora della molteplicità empirica e dei fatti, richiamandolo all'unità di intuizione e iniziando, senza dubbio, una vigorosa ripresa nei vari campi d'indagine, appunto per il richiamo all'unità vivente del reale, più che per la verità delle specifiche dottrine sostenute.

4. — Un carattere proprio del sapere antico era quello che si può chiamare *staticità* cioè la ricerca dell'immobile, delle essenze immutabili, dell'eterno, poichè si era convinti che il divenire, il passare da

uno stato ad un altro implicasse imperfezione, difetto di essere, manchevolezza: quindi era un sapere empirico e descrittivo più che sperimentale, e ricercava i concetti degli enti piuttosto che le leggi dei fatti. Infatti era diffusa allora l'opinione che l'uomo e il mondo fossero stati creati perfetti e che i primi secoli corrispondessero all'età dell'oro, la quale avrebbe potuto perpetuarsi se non era la malvagità umana, da cui appunto sarebbe dipeso il processo di involuzione e il passaggio graduale alle età successive, fino a quella del ferro. Gli antichi, pertanto, guardavano verso il passato con un senso nostalgico, come a un modello insuperato di perfezione, e traevano ispirazione al ben fare dagli esempi de' loro antenati che la fantasia aveva trasformati in semidei e in eroi. Essi ricercavano bensì le cause che avrebbero potuto redimere l'umanità dal dolore e determinare il ritorno all'età dell'oro, ma tali cause venivano concepite come essenze immutabili, determinanti i modi di essere puramente accidentali, e operanti sempre ad un modo, piuttosto che energie creative da cui dipendessero sempre nuovi modi di essere. Il mondo ideale era quello degli astri animati di un moto ininterrotto e sempre identico, da cui si generano la vicenda della luce e delle tenebre e il ritorno periodico delle stagioni. Quindi il divenire per gli antichi non era che lo squadernarsi per l'universo delle essenze primigenie e immutabili.

L'età moderna, invece, ha orientato l'occhio della mente verso il futuro, ove appunto proietta l'età dell'oro, anzi è convinta della continua ed indefinita ascensione dell'umanità verso forme di vita via via più perfette. Questo nuovo orientamento di spiriti,

implicito nel concetto cristiano di redenzione, costituisce il fondo essenziale delle filosofie contemporanee, le quali tutte hanno una visione *dinamica* della realtà, di cui nessun aspetto sarebbe essenziale ed immobile, costituendo solo un momento del perenne divenire. Perciò la scienza dei nostri giorni studia i processi e ricerca le leggi, e, introducendo il principio dell'evoluzione, nega l'immutabilità dei concetti di genere e di specie.

5. — Un altro carattere dell'indagine antica consisteva nel dare speciale importanza al lato obbiettivo del reale. Il soggeto era pensato come privo di capacità creativa e non avente la vita in sè qualora non la ricevesse dal di fuori: e così, mentre la facoltà pensante era considerata originariamente come una *tabula rasa* in cui i segni venivano impressi dagli obbietti sensibili e intelligibili che necessariamente dovevano preesistere, d'altra parte la volontà non avrebbe operato qualora dal di fuori non le fosse stato offerto un fine. Ciò spiega perchè, secondo quei primi filosofi, la scoperta del vero, cioè delle essenze obbiettive, dovesse rivelare anche la più genuina sorgente di vita e di felicità. Quindi il problema morale non era che una conseguenza logica del problema teoretico: chè trovato il vero, era trovata la meta del vivere e per conseguenza la norma di condotta. Il primo motore dell'universo, secondo Aristotele, è veramente τὸ ἄριστον e τὸ κάλλιστον, e come causa finale determina ogni forma di vita spirituale: se, per ipotesi, mancasse il primo motore, tutto ricadrebbe nella morte e nel non essere, perchè nessuna delle sostanze seconde è capace di inizia-

tiva. E così l'obbiettivismo o meglio l'ontologismo antico aveva come conseguenza immediata l'intellettualismo, come appare ancora nelle ultime scuole greche (epicurea e stoica), le quali consideravano la logica e la fisica, cioè le scienze del pensare e dell'essere, come i presupposti necessari dell'etica, quantunque Epittèto, nelle ultime pagine del suo Manuale, dicesse doversi pregiare più il ben fare che il ben pensare. La priorità del conoscere rispetto all'operare fu sostenuta strenuamente da Socrate, secondo cui si opera sempre come si pensa, giacchè chi preferisce l'utile immediato e meschino al maggior bene che gli può venire dall'operare eticamente, non ha la conoscenza oggettiva delle cose, ma è vittima di un'illusione simile a quella dell'occhio a cui le cose remote nello spazio appariscono in proporzioni minori.

6. — La filosofia antica rivela la propria ingenuità anche nell'uso fidente della ragione e nella convinzione comune che la mente possa conoscere la realtà quale è in se stessa. Sorse bensì un primo dubbio circa la capacità della ragione umana, subito dopo i grandi sistemi presocratici, e la sofistica stava per travolgere le menti nella sfiducia di se stesse, quando Socrate venne a insegnare un migliore uso del pensiero ed un metodo più coerente, e ad indicare la meta precisa a cui deve tendere l'indagine, e così la speculazione filosofica potè riprendere maggior vigore e giungere poi ad altezze prima ignorate. Pertanto lo spirito critico de' Greci pose soltanto e risolse in modo definitivo il *problema logico* o de' metodi teoretici, ma non giunse a dubitare tanto dello stesso

strumento conoscitivo da proporsi la questione centrale del *problema gnoseologico* circa la sufficenza o la insufficenza della mente umana alla comprensione del reale. Soltanto il subbiettivismo moderno che fa capo al Cartesio, a grado a grado, riuscì a formulare chiaramente il problema, che Emanuele Kant risolvette *in senso critico*, distinguendo il conoscere puramente fenomenico dall'essere in sè o noumeno, inattingibile dal nostro pensiero. I successori immediati del kantismo, poi, negarono affatto ogni realtà in sè e risolsero *in senso idealistico* la questione gnoseologica, considerando l'essere come una funzione del conoscere e l'esistenza della realtà come condizionata dal suo rapporto col subbietto conoscente. Invece gli antichi presupponevano inconsciamente risolta la questione del conoscere *in senso realistico* (realismo ingenuo), tanto da credere che ogni forma di conoscenza fosse il rispecchiamento fedele della realtà. Anzi si procedette tanto oltre su questa via che non si dubitava neppure che molti obbietti della mente fossero (come realmente sono) prodotti di astrazione e di elaborazione più o meno subconscia, e quindi anch'essi venivano considerati come aventi un'origine obbiettiva cioè come copie fedeli di originali esistenti nella realtà. Quindi tutto il contenuto della coscienza venne pensato come un rispecchiamento dell'essere in sè, ma a seconda che si diede maggior importanza agli uni o agli altri elementi di tale contenuto, si ebbero le seguenti quattro specie di realismo:

α) Il *realismo sensistico* dei filosofi naturalisti che riconobbero come più essenziali, e quindi aventi ragione di causa, uno o alcuni fra gli elementi ma-

teriali (terra, acqua, aria, fuoco) come gli Jonici, Eraclito, Empedocle, Leucippo e gli stessi Eleatici che ridussero tutto all'unico *essere*, concepito, però, di natura spaziale. Ma tale realtà sensibile era considerata come vivente, di natura conscia e capace di amore e di odio (ilozoismo).

β) Il *realismo matematico* o pitagorico, che riteneva come principi dell'essere gli enti astratti che sono obbietto dell'aritmetica e della geometria, considerandone appunto le nozioni come copie impresse nella nostra mente dagli originali sussistenti nel mondo obbiettivo.

γ) Il *realismo platonico* che pone, quali principî essenziali, le specie eterne, costituenti, ciascuna, il vero essere di tutti gli individui omonimi; esse esistono per sè, nel mondo intelligibile, *ante res*, e indipendenti dai soggetti pensanti.

δ) Il *realismo metempirico* o sostanzialistico di Aristotele, il quale fa dipendere tutta la realtà fenomenica e in qualche modo intuibile, da essenze e da cause metafenomeniche, comprensibili soltanto per mezzo della ragione, cioè da speciali *substantiae*, sussistenti, però, nelle cose stesse.

7. — La storia della filosofia greca segue il passaggio graduale dal particolarismo empirico all'universalismo, interrotto dal periodo critico e sofistico, il quale, se pure segna una sosta nella speculazione e quasi una negazione del passato, prepara, però, lo strumento necessario ad una più alta speculazione, iniziando quelle indagini sul metodo che saranno poi condotte al completo svolgimento sistematico in tutte quelle opere aristoteliche, le quali, dalla scuola peri-

patetica, furono raccolte sotto l'unico titolo di Ὄργανον. I filosofi socratici in genere negarono ogni valore al movimento sofistico, ma indubbiamente ne subirono l'influsso; e a loro insaputa ne assimilarono molti avvedimenti e alcuni principî. Lo stesso Socrate accettò in sostanza il principio protagoreo affermante che l'uomo è misura di tutte le cose, sostituendo, però, la specie umana agli individui e riconducendo il sapere dalla molteplicità arbitraria all'unità onnisoggettiva, col porre quale criterio del vero il consenso universale.

I primi speculatori erano rozzi, senza un metodo determinato, privi di un linguaggio propriamente filosofico e costretti a ricorrere spesso ad espressioni metaforiche più o meno adeguate, e a costruire quei concetti comuni e puramente formali (ad es., i concetti di elemento, principio, sostanza, causa, potenza, ecc), che sono un potentissimo strumento di analisi e che al tempo di Aristotele erano già patrimonio comune (v. Met., libro V).

La mente dapprima si rivolse alle cose, alla realtà statica, trascurando affatto il divenire, e ricercando il permanente a traverso le mutazioni, cioè gli elementi materiali (Jonici). La speculazione di Empedocle, di Eraclito e degli Eleatici, in quanto prende in considerazione i mutamenti e le loro cause, segna un primo progresso, quantunque sia inadeguata ciascuna delle tre soluzioni del problema del divenire: quella del filosofo agrigentino che fa dipendere ogni processo dall'amore o dall'odio, è puramente antropomorfica e non ha fondamento scientifico; quella eraclitea è semplicemente la constatazione del divenire, ma non già la spiegazione di esso: e infine quella

eleatica è una soluzione soltanto negativa poichè consiste nel ridurre il divenire ad un'illusione, non potendolo spiegare razionalmente secondo il principio d'identità. Un momento ulteriore nella speculazione greca è segnato dal pitagorismo e dall'atomismo di Leucippo e di Democrito, le cui vedute sono già più generali e più astratte, come quelle che implicano i concetti di corpo in genere e di quantità estensiva e numerica. A quest'ultimo periodo appartiene pure Anassagora che per il primo ammise una *Ragione* universale quale principio ordinatore delle infinite *omeomerie*, cioè particelle atomiche appartenenti alle varie specie di materie, originariamente mescolate e confuse.

8. — I sofisti « vennero dopo la fondazione dei grandi sistemi filosofici, come il materialismo ionico, l'idealismo eleatico, il trasformismo empedocleo ed eracliteo, e il pitagorismo; essi, constatando le vedute opposte ed i dissensi dei filosofi, conclusero colla negazione del vero assoluto ed obbiettivo e colla affermazione che il pensiero sia relativo a ciascun pensante. Quindi al vero, come disse Platone, sostituirono le opinioni, cioè le vedute personali, e l'uomo singolo fu considerato *misura di tutte le cose* secondo il detto di Protagora. Il contenuto del discorso perdette ogni valore logico, e l'arte della parola si rivolse unicamente a scopi pratici e divenne potente mezzo per trascinare le turbe e per ingannare il prossimo nell'interesse dell'abile ed ambizioso oratore. Quindi si spiega perchè i sofisti avessero tanta cura della retorica e dell'*arte eristica*, la quale consisteva nel saper contendere a parole, in modo da dimostrare

convincentemente agli altri, vera o falsa, un'opinione, ad arbitrio del parlante ». (V. la mia Storia della pedagogia). Ora, proprio « nel periodo più fiorente della sofistica, ai bei tempi di Pericle e durante la guerra peloponnesiaca, esplicò la propria opera di educatore e di filosofo Socrate (469-399 a. C.), figlio di uno scalpellino e di una levatrice, condannato a bere la cicuta sotto la falsa accusa di ateismo e di corruzione dei giovani. I sofisti dicevano che non esiste il vero oggettivo, ma soltanto le opinioni dei singoli: Socrate pure pensa che tutto il sapere possibile sia chiuso ed originariamente implicito nella coscienza del singolo: senonchè egli distingue nettamente le semplici *opinioni*, appartenenti a uno o a pochi individui, dalle *conoscenze vere* le quali riscuotono il plauso e il consenso universale. Quindi si spiegano i due procedimenti insegnativi raccomandati e praticati da Socrate, cioè la *conoscenza di sè* e il *dialogo:* quella per rendere chiaro ed esplicito il contenuto della propria anima, in cui ogni vero è già implicito; questo, per mettere a conflitto le opinioni e poter sceverare così quelle *vere* (= comuni) da quelle *false* (= particolari) ». (V. l. c.).

9. — « Platone (427-347 a. C.) fu il maggior discepolo di Socrate, del quale elaborò ed approfondì le idee, creandone uno splendido sistema chiamato *idealismo ontologico*. Socrate aveva detto che il vero è innato nell'anima umana: Platone spiega questo fatto ammettendo l'esistenza di due mondi, il *mondo intelligibile*, ove sono le eterne idee, le essenze di tutti gli esseri, soggiorno premondano e postmondano delle anime, e il *mondo sensibile*, del nascere e del morire,

raffigurato in una spelonca, ove le anime imprigionate non vedono che le ombre della realtà, provocate dalla luce che scende dall'alto; ora l'anima incorporata, venendo a contatto coi sensibili, copie imperfette degli eterni veri, si ricorda di quanto già aveva contemplato nel mondo intelligibile; e, infatti, che l'apprendere sia soltanto un ricordare (= ἀνάμνησις) è dimostrato (dice Platone) dalla meraviglia che le impressioni delle cose esterne suscitano in noi. L'anima decorporata, puramente intellettiva (= νοῦς), unendosi ad un corpo, piglia sede nella parte geometricamente più perfetta, cioè nel capo, che è sferico, donde nell'individuo giustamente conformato, esercita il governo sul corpo e sulle altre due anime, cioè sull'anima passionale (θυμός), che risiede nel cuore, e sull'anima appetitiva (ἐπιθυμία).

Analogamente alla tricotomia della psiche, egli distingue, nella società tre classi: i commercianti e i manuali, cioè quelli che provvedono al cibo, alle vesti e in genere ai bisogni fisici, e questi dovrebbero corrispondere all'anima appetitiva; i difensori della patria che dovrebbero essere il cuore della nazione; infine i governanti che dovrebbero essere la mente che sovraintende al tutto.

Ad ogni anima e classe sociale corrisponde una virtù: la *temperanza* (= σωφροσύνη), che riguarda specialmente l'anima appetitiva e l'infima classe sociale, e consiste nel tenere a freno i moti e i bisogni disordinati, dev'essere comune a tutti; la *fortezza* (= ἀνδρεία), che è propria dell'anima passionale e dei custodi della patria, e consiste in un certo nobile ardore, in una certa energia conservatrice (= σωτηρία) delle leggi e istituzioni patrie, deve appartenere, in ispecial

modo, alle due classi superiori; la *prudenza* o saggezza pratica (= σοφία), cui corrisponde la mente (= νοῦς), è virtù propria dei governanti; infine è la *giustizia* (= δικαιοσύνη), la quale è concepita in senso distributivo e consiste, dal punto di vista sociale, nella perfetta divisione del lavoro, cioè nell'assegnare a ciascuno quella sola funzione di cui, per natura e per educazione, è capace, e dal punto di vista individuale, nel perfetto ed armonico funzionamento delle tre anime, in modo che ciascuna di esse non usurpi ciò che è proprio delle altre. Questa è la teoria delle virtù che furono poi chiamate cardinali.

Platone distingue poi vari gradi di conoscenza: l'*opinione* (= δόξα) distinta in probabilità empirica (= εἰκασία) e certezza empirica (= πίστις) [*corrispondente all'intuizione estetica*], la quale ha per obbietto l'ombra della realtà, il sensibile, ciò che si trasforma [*o tutt'al più l'idea materiata*]; e il sapere scientifico (νόησις), il quale può essere obbietto dell'intelletto (= διάνοια, in tedesco: *Verstand*) o della ragione (= νοῦς, in tedesco: *Vernunft*) e si occupa o degli elementi universali e formali della realtà sensibile, quali sono il numero, lo spazio piano e solido, i movimenti astrali e i rapporti armonici (onde le scienze: aritmetica, geometria, astronomia e musica) o della realtà vera, essenziale (= οὐσία) cioè delle eterne idee (onde la sienza per eccellenza: *dialettica* o filosofia). Non esistono scienze fisiche e storiche, secondo Platone, perchè ciò che diventa è solo l'ombra del vero ». (V. l. c.).

10. — Questo è adunque il sistema delle vedute platoniche, attinte per la maggior parte da una delle

più importanti e organiche opere del filosofo ateniese, cioè dalla *Repubblica*. Aristotele di Stagira (384-322 a. C.) nella Macedonia, il maggiore fra i suoi discepoli, criticò acerbamente l'idealismo del maestro e fondò un nuovo sistema che fu veramente la sintesi di tutte le correnti filosofiche greche e dominò, si può dire, quasi tutto il periodo della civiltà araba e medievale.

« Dopo Aristotele si ebbero in Grecia parecchie scuole filosofiche, le quali, colla civiltà greca, si diffusero per tutto il mondo civile, cioè nella Repubblica e nell'Impero Romano e rivissero sotto varie forme nelle civiltà successive. Da Platone ebbe origine l'*Accademia* che nell'ultimo stadio divenne scettica, o meglio, sostituì il *probabilismo* alla teoria della verità assoluta: anche Cicerone ne subì l'influsso. Da Aristotele si ebbe il *Liceo* o la filosofia *peripatetica*, che si occupò sopra tutto di storia naturale o del commento dei libri del maestro. Dal *cinismo* che ebbe origine immediatamente da Socrate [Antistene ateniese, il fondatore, fu suo discepolo] e affermava unico valore essere la virtù e tutto il resto indifferente, derivò lo *stoicismo*, il quale adottò la veduta eraclitea che l'essenza della realtà è il *fuoco* corrispondente alla ragione universale e trasformantesi in tutti gli elementi costitutivi dell'universo: la suprema legge morale consiste nell'operare conformemente alla ragione: anche per gli stoici il massimo dei valori è la virtù e specialmente la *magnanimità*. L'*atomismo* di Democrito e l'*edonismo* (= morale del piacere) di Aristippo da Cirene [discepolo di Socrate] si fondono nell'*epicureismo*, il quale però riduce il bene alla calma (= ἀταραξία) o meglio ai piaceri della scienza e

dell'amicizia, i quali non hanno conseguenze dannose. Gli stoici e gli epicurei avevano distinto tre branche del sapere: la *fisica* (dal greco φύσις = natura) o scienza della natura di tutte le cose e quindi anche dell'anima e degli dei; la *logica* (detta *canonica* dagli epicurei, perchè cànone vuol dire regola) o scienza del retto pensare; e l'*etica* o scienza della condotta pratica » (V. l. c.).

11. — In tale ambiente culturale e filosofico e propriamente nel maggior fiore del sapere greco, nacque e crebbe colui che doveva esserne quasi l'erede e il banditore a tutti i popoli, cioè Aristotele. Egli fu veramente un genio universale: anzitutto perchè elaborò le varie vedute conciliandole secondo un punto di vista superiore; in secondo luogo perchè si occupò di tutti i campi dello scibile; in terzo luogo perchè assurse alla scoperta e determinazione di verità assolute ed eterne. E così fu propriamente il rappresentante di quell'*ellenismo* che si inizia appunto nel suo secolo, e che tendeva a fondere insieme le varie civiltà greche e i vari interessi particolari in una grande unità, capace di diffondere quanto di meglio era stato prodotto dal genio greco: tale aspirazione divenne realtà politica per opera di un altro grande macedone, discepolo appunto di Aristotele, voglio dire Alessandro Magno.

Lo Stagirita fu allievo di Platone, cui viene spesso contrapposto quale rappresentante del *realismo* in antitesi coll'*idealismo* del maestro. Ma, a dire il vero, tutti i sistemi antichi sono realistici. Anzi, sotto un certo punto di vista, si può invece affermare che Aristotele è l'unico filosofo veramente idealista fra gli

antichi, perchè le *sostanze* che egli afferma essere le cause e i principî della realtà fenomenica, esistono bensì nelle cose stesse, ma sono soltanto oggetto della ragione, nè possono essere intuite, mentre le idee platoniche non sono che intuizioni analoghe a quelle sensibili e quindi piuttosto obbietto di fantasia che d'intelletto.

Aristotele critica tutti i filosofi precedenti, di cui non rigetta assolutamente i principî, riconoscendo, per esempio, la realtà sensibile dei naturalisti, gli enti matematici dei pitagorici e gli stessi universali platonici; ma considera tali forme di essere per quello che veramente sono, vale a dire non già quali principî e cause, sibbene quali effetti e manifestazioni delle vere cause che sono le sostanze.

12. — Aristotele si occupò di tutti i campi dello scibile perchè fu un genio naturalmente universale, mosso da interesse teoretico per tutte le forme di realtà; egli non rifuggiva dalle ricerche fisiche particolari, senza però perdere mai di vista la visione organica del tutto. Ora, a chi aveva una veduta così integrale del mondo, non poteva sfuggire il problema logico, presupposto di ogni indagine scientifica; ed egli, infatti, lo trattò in modo esauriente in quegli scritti, a cui la scuola aristotelica diede poi il titolo complessivo di Ὄργανον e di cui i più importanti sono: le *Categorie*, *Dell'interpretazione* (cioè del giudizio), *L'analitica* che tratta del ragionamento deduttivo e sillogistico e della prova, e *La topica* che si occupa del procedimento critico e induttivo, mirante alla scoperta di principî via via più profondi e più essenziali fino a giungere alle cause prime e assolute del reale.

Il primo libro considera i concetti (o meglio le singole note o predicati) isolatamente e fuori di ogni rapporto, ἄνευ συμπλοκῆς, distinguendoli in dieci gruppi o categorie (sostanza, qualità, quantità, relazione, tempo, luogo, azione transitiva, attiva e passiva, e azione intransitiva, attiva e passiva), proprio come la morfologia considera le parole isolatamente, distinguendole in varie parti del discorso. Il secondo libro si occupa del giudizio che è appunto l'interpretazione di un concetto (= soggetto) in funzione di un altro (= predicato) e quindi considera già i concetti in relazione fra loro, in un contesto, cioè κατὰ συμπλοκήν, proprio come la sintassi della proposizione si occupa delle combinazioni più semplici di parole. Aristotele ha compreso tutta l'importanza logica del giudizio, nel quale appunto fa consistere la verità o l'errore dal punto di vista del pensante, giacchè i semplici termini, quando non importano alcuna affermazione o negazione, non sono, per sè, nè veri nè falsi. I libri analitici si occupano del metodo delle scienze speciali che devono provare i loro obbietti deduttivamente, prendendo le mosse da principî (relativamente indiscutibili) offerti loro dalle scienze immediatamente sovraordinate. Non si confonda l'analitica aristotelica coll'analitica kantiana: la prima insegna, diremo così, a scomporre i generi nelle relative specie, dividendone via via le estensioni, non dubitando punto che i vari elementi del processo cogitativo possano avere una diversa origine e quindi un diverso valore; la seconda, invece, risolve criticamente il pensiero in elementi *a priori* e puramente formali e in dati empirici che dai primi assumono valore di conoscenze scientifiche: Aristotele ammette

probabilmente un solo principio *a priori* cioè presupposto necessariamente in ogni processo razionale, il principio di contraddizione; mentre le altre verità prime, secondo lui, devono essere ricercate nella realtà data. Infine, la topica che corrisponde, in grosso, alla dialettica kantiana, insegna il metodo di scoprire e di determinare i principî incondizionati i quali ci diano ragione di tutte le nostre conoscenze: tale procedimento è proprio della *filosofia* (prima). Infatti, noi vedremo, nell'esposizione ordinata della metafisica, come l'autore, dopo aver determinato il fine e l'obbietto della filosofia prima, proceda poi *epagogicamente* e regressivamente dall'essere complessivo fino alla causa prima del tutto per successive eliminazioni.

13. — Aristotele non considerava la logica come una scienza a sè; anzi, stando ad alcuni passi della metafisica, pare che i principî e i metodi di ogni scienza debbano essere argomento della scienza stessa: così, per esempio, la trattazione dei principî di ragione, egli dice, spetta propriamente al filosofo che considera l'essere in quanto essere, appunto per il loro valore universale. Quindi egli, seguendo l'indirizzo *ontologico* proprio del tempo, distingue tante scienze quanti sono i generi di enti della realtà data, cioè: scienze teoretiche, pratiche e poietiche. Le prime sono più importanti di tutte, perchè si occupano di ciò che è sempre ad un modo, e sono tre: filosofia (filosofia prima o teologia), fisica e matematica; le seconde si occupano di quei modi di essere che dipendono dalla condotta umana e del governo di sè, della famiglia e dello stato; le ultime si occupano delle

attività tecnica ed artistica e dei loro prodotti. Aristotele si occupò di proposito della filosofia e della fisica, ma solo incidentalmente, sopra tutto nei libri metafisici, degli enti matematici.

Del mondo, cioè degli enti naturali, Aristotele si occupa in molti lavori quali sono la *Fisica, Del cielo, Storia degli animali, Dell'anima*, ecc. La fisica in generale ha per oggetto gli enti creati cioè le essenze o le forme materiate (ἔνυλοι), o in altre parole quelle sostanze in sè inestese e senza grandezza, che animano e danno vita a relativi corpi. Il mondo è veramente un cosmo, un tutto armonico e quindi finito, di forma sferica, avente alla periferia i corpi celesti, incastonati in sfere concentriche, di cui la maggiore, abbracciante il tutto, è quella delle stelle fisse; la minore è quella della luna: tra queste sono le sfere dei pianeti, tra cui si distingue il sole. Tutti gli astri, colle sfere relative, sono costituiti d'una materia speciale, d'un *prezioso corpo*, come dice Dante, nel quale attuano pienamente la loro natura di sostanze inestese e intelligenti e quindi comunicanti in modo immediato colla sostanza immateriata, cioè con Dio (V. passo XXXVI): essi, essendo sollecitati da una sola causa, sempre identica, si muovono tutti di un moto omogeneo, cioè circolare e ininterrotto. Il mondo sublunare, invece, immobile nel suo insieme, è il luogo della materia varia ed eterogenea (fuoco, aria, acqua e terra), che con vicenda eterna assume e perde successivamente sempre diverse forme di vita e per la virtù generativa degli enti sublunari in atto, cioè nel loro pieno sviluppo, e per l'influsso dei cieli da cui piove la vita e la virtù informante. Tutti gli enti di quaggiù sono suscettibili di quattro specie

di movimenti: rispetto alla sostanza, si generano e si distruggono; rispetto alla qualità si alterano, passando da un contrario all'altro (per es., dal bianco al nero) o viceversa; rispetto alla quantità crescono o diminuiscono; e rispetto allo spazio possono muoversi in due sensi opposti per ciascuna delle tre dimensioni. Ma anche gli esseri di questo basso mondo importano un'essenza formale, un'attività intrinseca e quindi puntuale e inestesa, che, per conseguenza, è in un certo rapporto metempirico colle altre sostanze divine. Le manifestazioni esterne, l'ordine e il movimento degli elementi materiali costituiscono, di ogni ente, la forma esteriore, rivelatrice della vera forma interiore organizzante la molteplicità empirica, nella stessa guisa che l'ordine universale è la forma « che l'Universo a Dio fa somigliante ».

L'uomo è anch'esso costituito di materia e di forma: questa si attua a grado a grado, cominciando dalle funzioni vegetative, passando a quelle sensitive ed appetitive e giungendo fino all'*intelletto passivo* che è come la sintesi intuitiva de' dati empirici, onde si assurge poi alla comprensione intelligibile dell'uno nel molteplice, del principio ordinatore dell'ordine. Non vi è quindi soluzione di continuità nel graduale passaggio dal senso alla ragione, se non in quanto l'intelligibile, come unità assoluta, indivisibile e immateriale, è diversa affatto dai sensibili; perciò la diversità non è tanto nelle funzioni animiche, quanto fra gli obbietti del senso e della mente. E nella stessa guisa che gli organi sensitivi hanno bisogno di un mezzo per cogliere i relativi obbietti (la luce cioè il *fuoco* per l'occhio, l'*aria* per l'udito, l'*acqua* per il gusto, e il contatto solido cioè la *terra*

per il tatto) così anche la mente richiede una speciale *luce* per passare dalla passività potenziale all'atto, diventando scienza e filosofia, cioè *intelletto attuale:* orbene tale luce è il νοῦς ποιητικός, l'intelletto agente (V. περὶ ψυχῆς, 430 a 10 e seguenti), l'intuizione di Dio stesso, l'intelligibile degli intelligibili, la prima unità sostanziale, principio di tutte le unità sostanziali: chè solo nel tutto organico si comprendono razionalmente le singole parti. Nell'opera citata si dice ancora che solo l'intelletto agente è incorruttibile; ma nulla vieta che anche quello potenziale o passivo (νοῦς παθητικός) diventato attuale, possa fruire d'una eternità accidentale, come sono accidentalmente eterni i corpi celesti per l'ininterrotta azione creatrice e motrice del primo ente. E, infatti, nella metafisica, là dove si discute se alcune essenze possano esistere separate dalla materia, si esprime tale probabilità colle seguenti parole: *Per alcune nulla vieta [ciò], se per esempio l'anima sia tale, non, però, tutta, ma solo l'intelletto; infatti [è] forse impossibile che sia tutta [immortale].* (1070, a 25).

14. — Siccome l'essere obbiettivo determina tutte le funzioni umane, le scienze pratiche e poietiche seguono per importanza quelle teoretiche, di cui quelle non sono che le conseguenze logiche. Infatti, il sommo vero è pure il sommo bene (τὸ ἄριστον) e il sommo bello (τὸ κάλλιστον). Le scienze pratiche determinano la condotta umana allo scopo di attuare il massimo bene sociale, cioè quello stesso ordine che è attuato nel cosmo dove un solo motore infonde la vita e dà armonia al tutto. L'individuo non è scopo a sè, ma è portato naturalmente a far parte di una

società e a coordinare la propria azione a quella complessiva dell'organismo politico di cui è membro. Una bene ordinata repubblica importa la cospirazione delle singole attività e il prevalere degli interessi comuni su quelli individuali ed egoistici, e ciò si può ottenere con tre forme perfette di governo: 1° la monarchia presso i popoli barbari in cui uno solo sia in grado di governare saggiamente; 2° l'aristocrazia ove la cosa pubblica è nelle mani dei migliori per virtù e per senno, mentre le grandi masse non sono ancora in grado di provvedere al loro meglio; 3° la *politia* o democrazia sana, presso i popoli civili, in cui è possibile applicare il principio platonico della giustizia distributiva, affidando a ciascun membro una funzione di governo adeguata alle sue capacità. Le virtù dell'uomo si determinano in vista del fine comune che è il benessere sociale e si distinguono in due specie: le virtù etiche o abitudinarie importano un certo tenore di vita e determinate regole di condotta, come la giustizia, la temperanza, la liberalità, ecc.; le virtù dianoetiche, invece, si acquistano per istruzione come, per esempio, l'arte, la prudenza, l'intelletto, la scienza e la sapienza. Queste, però, specialmente la scienza e la sapienza, hanno ragione di fine, mentre le altre sono soltanto un mezzo necessario al conseguimento della tranquillità sociale, necessaria alla contemplazione delle verità eterne; perciò la suprema virtù, quella che fa l'uomo quasi simile a Dio, è la sapienza filosofica, che ci procura la visione beatificante del sommo vero, cioè di Dio stesso, la cui beatitudine consiste appunto nella contemplazione di sè. Ma Iddio, come ho detto, è anche τὸ κάλλιστον e bella, quindi, è pure la vita

tutta quanta, che da lui dipende. Quindi l'arte è μίμησις cioè attività che crea, come la natura stessa, creature viventi; essa è anzitutto vissutezza nella puntualità sostanziale del proprio io, che poi si esprime nei vivi prodotti esteriori, come l'essenza divina si squaderna nella molteplice vita che pulsa negli enti cosmici. Perciò anche per Aristotele, come già per Platone, l'arte è lo splendore del vero ed è tanto più alta e più nobile quanto più essenziali e profondi sono i principî vitali che si fanno vivere a traverso i vari mezzi espressivi (V. le opere aristoteliche: l'*Etica a Nicomaco*, la *Politica* e la *Poetica*).

15. — La teologia (filosofia prima) ricerca le cause prime della realtà: la materia prima, l'essenza delle essenze, la prima causa motrice e la suprema causa finale. La *materia originaria* degli enti generati non è propriamente conoscibile nè deve essere confusa colle determinazioni spaziali che sono già limiti e divisioni del vero, primigenio sostrato di tutti gli enti, non intuibile in alcun modo (Vedi passo XX). La materia geometricamente determinata costituisce già quella che Aristotele chiama *materia intelligibile* e corrisponde probabilmente all'etere, alla quintessenza onde sono formati i corpi luminosi degli astri e delle sfere; per tal ragione, senza dubbio, egli talora considera l'astronomia come una scienza matematica, seguendo, in ciò, l'opinione di Platone. La materia intelligibile, poi, per ulteriori determinazioni specifiche si trasforma in *materia sensibile*, cioè nei quattro elementi empedoclei, i quali sono disposti in serie, di cui gli estremi (fuoco e terra) sono contrari, giacchè l'uno tende al basso, l'altro verso

l'alto: ora i contrari e i termini intermedi appartengono allo stesso genere (Passo XXX). Dalla combinazione unitaria di due o più fra i quattro elementi in varia proporzione, derivano le molteplici materie fisiche, come le ossa, la carne, il legno, i metalli e via dicendo. Ma l'essenza di ciascun ente è la *forma* sostanziale, l'interiore attività puntuale, la specifica entelechia organizzatrice della materia; la materia per sè è semplice potenzialità passiva, che può subire e assecondare l'azione di una potenza attiva, ma assolutamente incapace di moto. Ora, se si spiega l'origine della materia prima, considerandola, per esempio, come *il di fuori* dell'essere perfetto, totale, immutabile, che è Dio, cioè come il non essere contermine dell'essere, non si trova, però, in Aristotele un cenno esplicito sulla origine prima delle sostanze puntuali che informano la materia secondo le proprie esigenze interiori. A meno che non si ammetta una creazione perenne, cioè simultanea agli effetti, o, per dirla col Leibniz, una perenne *fulgurazione di punti attivi fuori*, o, in altri termini, *ai limiti della sostanza divina*, i quali esplicando la propria natura nella materia limitare, l'avrebbero, così, determinata in varie guise, esprimendo in un dato ordine materiale, cioè nella forma esterna, la propria essenza. Iddio, come pienezza di essere, come totalità assoluta, è affatto immobile, perchè fuori di sè ha il nulla, che appunto niente aggiunge a ciò che è già tutto; ma ogni sostanza singola ha una certa capacità ordinatrice che tende ad attuare entro una cerchia circoscritta cioè nel proprio corpo, quell'armonia che Iddio, motore primo ed immobile, attua nell'universo. Perciò l'Ente supremo, unico principio del tutto, in sè, viene,

dirò, *intuito* da ciascun ente, come fine specifico, implicante la piena esplicazione della propria specifica natura. Ecco in quale senso si può dire che le cause, efficiente, formale e finale, sono la stessa sostanza intrinseca ad ogni ente naturale. Ma quando venisse a mancare la suprema causa finale e la prima forma cioè Dio

che fa di sè pareglie l'altre cose
(*Par.* XXVI-107)

allora non esisterebbero nemmeno i fini particolari, cesserebbero le attività formali e tutto il mondo fenomenico scomparirebbe nel nulla.

Non aggiungo altro per quanto si riferisce alla soluzione del problema metafisico secondo Aristotele; più ampie delucidazioni sulle questioni singole saranno date via via nel corso dell'opera. Mi lusingo di aver fatto qualche cosa per l'interpretazione del più grande filosofo dell'antichità. Spero di approfondire maggiormente i miei studi in quei brevi ritagli di tempo che avanzeranno alla scuola e alle lezioni: chè ben poco tempo resta disponibile per la libera ricerca a chi non possa provvedere al mantenimento della propria famiglia se non col suo onesto lavoro.

---

## Libro I. — *Riassunto.*

Aristotele distingue varie specie di conoscenza. Il sapere empirico (ἐμπειρία) cioè l'esperienza ci fornisce soltanto la materia del conoscere, i dati di fatto, *il che* (τὸ ὅτι), ed appartiene anche ai bruti che sono forniti di memoria e sono perciò in grado di accumulare le successive impressioni del mondo circostante. Il secondo grado del sapere corrisponde all'abilità tecnica (ἡ τέχνη) la quale si fonda sulla conoscenza delle cause e dei precetti generali riguardanti le cose che possono essere in vario modo per opera dell'uomo (Vedi: *Etica Nicomachea*). Ultimo grado del sapere è la scienza (ἐπιστήμη, φιλοσοφία) la quale ricerca e determina le cause e i principî di ciò che è universale ed eterno. Il primo posto spetta alla filosofia o metafisica (πρώτη φιλοσοφία, θεολογία) la quale ricerca i principî e le cause di tutto quanto il reale, mentre ogni singola scienza indaga soltanto intorno a un genere determinato di enti.

Fine della filosofia è la determinazione delle cause (αἰτίαι) supreme di tutti gli esseri, le quali si distinguono in quattro specie: 1° la causa materiale (ὕλη, ὑποκείμενον) cioè il sostrato di cui risultano costituiti tutti gli enti creati o generati; 2° l'essenza, la forma, l'attività informante o definizione (οὐσία,

μορφή, ἐντελέχεια oppure ἐνέργεια, τὸ τί ἐστι oppure τὸ τί ἦν εἶναι oppure ὁ ὁρισμός) vale a dire ciò per cui una cosa ha una natura specifica e si distingue dalle altre cose; 3° la causa efficiente o motrice (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ κινοῦν, ecc.); 4° la causa finale (τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα).

Prima di accingersi alla trattazione delle supreme questioni filosofiche è necessario passare in rassegna le teorie dei filosofi precedenti. Il materialismo ilozoistico dei filosofi ionici si curò soltanto di determinare la causa materiale del mondo sensibile come se esso fosse l'unica realtà; lo stesso si può dire dell'atomismo di Leucippo e di Democrito, i quali fecero dipendere l'essenza specifica delle singole cose soltanto dalla posizione, dalla forma e dall'ordine degli atomi costitutivi. Alcuni accennarono alle cause efficienti come Empedocle che accanto ai quattro elementi pose anche l'amicizia (φιλία) e la discordia (τὸ νεῖκος). Anassagora intuì la causa finale, supponendo l'esistenza di una Ragione (Νοῦς) ordinatrice delle infinite particelle materiali, in origine mescolate alla rinfusa.

Un grado superiore nella speculazione filosofica è segnato dal pitagorismo che si staccò alquanto dalle cose sensibili, e fece consistere tutta quanta la realtà in numeri e in rapporti numerici. Questa filosofia comincia a definire gli enti e a determinarne l'essenza, benchè talora lasci in dubbio se i rapporti quantitativi siano gli elementi materiali o le forme delle cose. Si aggiunga che i numeri e le proporzioni non sono concepibili come esistenti oggettivamente se non in quanto presuppongono i termini di cui appunto si esprimono i rapporti quantitativi. Ultimo

è il platonismo che spiega la realtà per mezzo delle idee eterne ed immobili, esistenti in un mondo intelligibile, fuori delle cose stesse. Queste hanno soltanto una esistenza illusoria perchè la loro materia è propriamente il non essere, e consistono nell'imitazione o partecipazione delle eterne idee. Inoltre i platonici pongono anche come intermediari tra i sensibili e le idee, gli enti matematici. Perciò il loro sistema pecca sotto molti punti di vista. Anzitutto le idee non sono propriamente idee, cioè semplici noumeni, ma sono intuizioni, cioè dei duplicati che non spiegano punto il mondo dell'esperienza. In secondo luogo esse, quando pure spiegassero la causa essenziale o formale lascierebbero insoluta la questione del movimento, in quanto sono immobili e non possono costituire la causa efficiente del reale.

## PASSI TRADOTTI.

I. 980 a, 21. — Tutti gli uomini tendono per natura al conoscere. Ne è segno l'amore per le sensazioni; infatti queste, specialmente le ottiche, sono desiderate per sè, indipendentemente dall'utile. Invero, non solo a scopo pratico, ma pur non avendo alcuna intenzione di operare, preferiamo il vedere a tutte le altre funzioni sensitive. Poichè tra le sensazioni quella visiva soprattutto ci fa conoscere e [ci] (1) rivela molte differenze. Per natura gli animali sono forniti di senso dal quale in alcuni non deriva la memoria, in altri sì. E perciò gli ultimi sono più prudenti e avveduti di quelli che non possono ricordare. Sono invero prudenti senza che imparino gli animali incapaci di udire i suoni come l'ape [?] e anche se vi è qualche

(1) In parentesi quadre sono le espressioni aggiunte dal traduttore per integrare o schiarire il testo. Credo superfluo dire che le indicazioni dei passi si riferiscono all'*edizione principe* di Berlino.

altro consimile genere di animali. Sono invece atti ad apprendere quelli che aggiungono alla memoria anche questo senso [dell'udito].

II. 980 b, 25. — Ordunque, tutte le altre specie di animali vivono [soltanto] di fantasmi e di ricordi e solo in piccolo grado partecipano dell'esperienza; ma il genere umano [si giova inoltre] della conoscenza tecnica e dei raziocinî. L'esperienza umana deriva dalla memoria; infatti, molti ricordi [organizzati] circa la stessa cosa acquistano valore di una sola esperienza.

III. 981 a, 5. — Si genera poi la conoscenza tecnica quando da molte nozioni empiriche si ricava una sola veduta generale dei casi simili. Infatti il sapere che a Callia, affetto da una determinata malattia, un dato [rimedio] giovò come pure a Socrate e a molti [altri] singolarmente [considerati], è proprio dell'esperienza; ma [il sapere] che a tutti questi tali ridotti ad una sola specie, [cioè] affetti [tutti] da uno [stesso] determinato morbo, in quanto tutti soffrono [per esempio] o di catarro o di bile o di febbre ardente, [quel tal rimedio] giovò, è proprio dell'arte [cioè della conoscenza fattiva]. Quanto alla pratica, invero, l'esperienza in nulla sembra differire dall'arte, chè anzi vediamo gli empirici operare in modo più acconcio e spedito di coloro che possiedono la conoscenza dei precetti senza l'esperienza. Giacchè l'esperienza è conoscenza di particolari, mentre l'arte è delle regole generali; ora gli atti e le produzioni riguardano sempre il particolare; e infatti il medico non risana l'uomo [in genere] se non per accidente, ma Callia o Socrate o un individuo fra gli altri così denominati, il quale [solo] per accidente è uomo [cioè insieme coi caratteri individuali possiede anche le note comuni del genere]. Se, adunque, alcuno abbia la conoscenza delle regole senza la pratica empirica e possieda nozioni generali, ma

ignori i particolari della cosa determinata, probabilmente sbaglierà la cura, poichè si devono curare gli individui [e non il genere]. Eppure riteniamo che il sapere ed il comprendere più convengano alla conoscenza tecnica che alla pratica empirica, e stimiamo i tecnici più avveduti degli empirici, come se la saggezza dipendesse soprattutto dal conoscere; ma ciò perchè gli uni [cioè i tecnici] sanno rendersi conto [di ciò che fanno], e gli altri no. Infatti gli empirici conoscono bensì il che [cioè la cosa come sta di fatto] ma ignorano il perchè; per contro gli altri comprendono il perchè e la causa.

IV. 981 b, 7. — Insomma, segno del conoscere è la capacità d'insegnare. Inoltre, non chiamiamo sapienza alcuna delle sensazioni; eppure esse sono le più importanti nozioni dei particolari; non ci dicono, però, il perchè di alcuna cosa, come, per esempio, perchè il fuoco è caldo, ma solo [ci dicono] che [esso è] caldo. Dapprima, evidentemente, l'inventore di un'arte qualsivoglia [cioè di un sapere che andasse] oltre i dati comuni dei sensi, fu ammirato dagli uomini non solo per l'utilità dei suoi ritrovati, ma anche [perchè stimato] saggio, a differenza degli altri; e [poichè] fra le molte arti ritrovate alcune [sono] necessarie [alla vita] e le altre [mirano solo] al godimento spirituale, gl'inventori delle ultime sempre vengono giudicati più sapienti che gli inventori delle prime, [appunto] perchè le discipline di quelli non hanno riguardo all'utile.

V. 981 b, 29. — Perciò, come prima fu detto, più sapiente di chi possieda una sensazione qualsivoglia sembra essere l'empirico; il tecnico, [a sua volta] più che gli empirici, [come, per esempio] l'architetto [che, senza dubbio, è più istruito] che il manovale; e [infine] le scienze teoriche [importano maggior grado di sapienza] che quelle le quali insegnano a produrre. È dunque chiaro

che la filosofia [fa indagini] intorno ad alcune cause e ad alcuni principî. E poichè noi ci occupiamo appunto di tale scienza, converrebbe appunto considerare di quali cause e di quali principî essa sia scienza. Ora senz'altro si farebbe un po' di luce [su tale questione] solo che prendessimo in esame le opinioni che abbiamo intorno al sapiente. Anzitutto riteniamo comunemente che il sapiente comprenda tutte le cose come possono essere, senza possederne la conoscenza speciale di ciascuna; in secondo luogo [stimiamo] sapiente chi è capace di penetrare le cose ardue e non facilmente accessibili a [mente di] uomo (infatti la funzione sensitiva è comune a tutti e perciò è facile nè importa alcuna sapienza); [in terzo luogo], poi, [chiamiamo] più sapiente in ogni campo scientifico chi ha conoscenze più precise ed è meglio in grado di insegnarle. Inoltre, [opiniamo] che abbia maggiormente il carattere di sapienza quel sapere scientifico che è ricercato per sè, al solo scopo di sapere, e non già quello [che viene ricercato] in vista delle conseguenze [pratiche], come pure [giudichiamo] essere sapienza il sapere che dà legge e comanda, piuttosto che quello subordinato [il quale prende legge dal primo]; infatti non deve già il sapiente ricevere ordini, ma sì impartirli, nè [conviene] che egli ubbidisca a un altro, ma [anzi] a lui deve sottostare chi è meno saggio. Ecco quali e quante opinioni abbiamo circa la sapienza ed i sapienti. Ora, fra questi il sapere ogni cosa spetta necessariamente a colui che sopra tutti possiede la scienza dell'universale; egli, infatti, conosce [pure] in qualche modo tutte le verità subordinate. E si può anche dire che le nozioni più universali sono anche le più difficili da capire per gli uomini, poichè sono le più remote dai dati sensibili. Le più esatte, poi, delle scienze sono quelle, in special modo, le quali si occupano dei primi principî; giacchè le nozioni [che risultano] di minor numero [di elementi] sono più esatte di quelle che risultano dalla sintesi: per esempio, l'aritmetica [è più esatta] che

la geometria. Invero, poi, più atta a istruire è la scienza che si occupa delle cause; infatti insegnano [appunto] quei tali che spiegano le cause di ciascuna cosa. D'altra parte il sapere e il comprendere per se stessi [e non per uno scopo utilitario] spettano specialmente alla scienza [che si occupa] di ciò che più [essenzialmente] è intelligibile; ora sono appunto tali i primi principî e le cause, poichè per mezzo di essi e [derivandole] da essi tutte le altre cose si conoscono, nè [viceversa] essi [ci son fatti conoscere] dalle nozioni subordinate. La principalissima, poi, fra le scienze e piuttosto degna di comandare che di ubbidire, è quella che conosce in vista di che ciascuna cosa si debba fare; ora ciò [in vista di cui si deve operare] è il bene in ciascuna cosa ed è l'ottimo nella natura presa nel suo insieme [giacchè tutti quanti gli enti tendono ad un fine supremo unico].

VI. 983 a, 25. — Evidentemente (1) dobbiamo apprendere la scienza delle cause originarie (infatti noi diciamo di sapere una cosa determinata, quando crediamo di conoscerne la prima causa); ma le cause si distinguono in quattro specie; in un primo modo diciamo causa la sostanza e l'[intimo] essere originario (infatti il perchè [di un ente] si riconduce a [l'essenza risultante da] la definizione e [tale] primo perchè è [appunto] causa e principio); altra causa, poi, [diciamo essere] la materia e il sostrato; terza causa, ciò donde ha principio il moto; quarta causa, infine, contrapposta alla terza, [chiamiamo] ciò in vista di cui [si opera] e il bene (questo, infatti, è il fine di ogni generazione e di ogni movimento).

(1) Sostituisco la coordinazione alla subordinazione.

## Libro II. — *Riassunto.*

Questo libro (A ἔλαττον degli scoliasti) venne considerato come un'appendice del I. Esso tratta l'importante questione della possibilità del sapere filosofico, come il primo aveva considerato in modo speciale lo scopo della filosofia, il quale consiste nella scoperta e determinazione delle cause prime di tutto quanto il reale. Dopo aver dimostrata la difficoltà di scoprire la verità determinata (mentre la conoscenza vaga del vero è comune a tutti e non importa difficoltà alcuna) passa all'argomento essenziale. In sostanza, come risulta dai passi riportati, Aristotele sostiene che la filosofia è possibile all'uomo, perchè le varie serie di cause non sono indefinite, ma hanno, ciascuna, un termine ultimo, attingibile dalla mente umana. Senonchè le argomentazioni aristoteliche implicano un circolo vizioso, poichè, in ultima analisi, vengono a concludere che la filosofia è possibile, perchè le ultime cause sono le sole vere cause, e per conseguenza, se si ignorassero queste, non sarebbe possibile alcun vero sapere scientifico. Questo dimostra anche il dogmatismo dello Stagirita, cioè la sua fede inconcussa nell'onnipotenza della ragione teoretica, atta a scrutare tutti quanti i misteri dell'essere.

Ben diversa soluzione ebbe lo stesso problema da parte di Emanuele Kant, secondo il quale la ragione teoretica può attingere soltanto l'apparenza, il fenomeno, risolvibile nelle nove categorie aristoteliche, le quali seguono la sostanza. Nella Critica della ragion pura e precisamente nella parte che tratta della *dialettica*, la quale ultima corrisponde propriamente alla filosofia quale era intesa dagli antichi, come quella che tende a concludere la serie delle cause, risalendo ai principî assolutamente primi, il filosofo tedesco dimostra che la ragione conoscitiva, incapace di afferrare la realtà metempirica, può muoversi all'indefinito nell'ordine dei fenomeni, senza poter raggiungere mai nè le prime essenze, ne le prime cause. Tuttavia egli riconosce essere profondamente radicata nel nostro intelletto la presunzione di poter tutto conoscere, onde ebbero origine le varie filosofie dogmatiche. Per conseguenza il criticismo kantiano nega la possibilità di risolvere teoreticamente il *mysterium magnum* delle cose. Ma per fortuna, pensa il Kant, l'uomo è anche volontà, ragione pratica, ed è in grado di operare sottraendosi a tutte le necessità fenomeniche, secondo la legge della libertà, *non già in vista di un fine, ma come se tendesse ad un fine* liberamente posto, cioè al sommo Bene. La filosofia critica, nella dialettica della ragione pratica, volendo svolgere, secondo esigenze puramente morali, il concetto supremo del *bene* è costretta ad ammettere alcuni postulati, come l'esistenza di un Giudice supremo e onnipotente e l'immortalità dell'anima, e a penetrare, così, nel mondo noumenico. Così, mentre il sistema aristotelico riposa sulla fede nella onnipotenza della ragione teoretica, il sistema kantiano

si fonda sulla fede nelle esigenze della ragione pratica.

L'ultima parte del II libro tratta del metodo e dell'ordine dell'esposizione, nella quale bisogna tener conto del carattere mentale dei discepoli.

## PASSI TRADOTTI.

**VII.** 994 a, 1. — È manifesto che vi è un principio primo e che le cause degli enti non sono indefinite nè rispetto alla serie lineare [di subordinazione], nè per [varietà di] specie. Nè, infatti, [il derivare] questo da quello come da propria materia può procedere all'infinito, come [sarebbe] per esempio [se] la carne [derivasse] dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, e [così via] senza che questo [procedimento] si arresti. Nè [la causa efficiente] onde si origina il moto [è possibile che risalga di termine in termine all'indefinito] come [se] per esempio l'uomo fosse determinato al compimento delle sue funzioni dall'aria, l'aria [venisse mossa] dal sole, il sole dalla discordia, e così [ancora] senza alcun termine. Similmente neppure ciò per cui [cioè il fine] può procedere [di termine in termine] illimitatamente [nè è possibile che] la passeggiata [si faccia] in vista della salute, [che] questa [si voglia conseguire] in vista della felicità, questa a sua volta in vista di qualche altra cosa, e così ininterrottamente [in modo che] una cosa [sia sempre] in vista di un'altra. Lo stesso [si dica] della causa essenziale.

**VIII.** 994 a, 22. — In due modi si dice provenire una cosa dall'altra (non già nel senso in cui si vuole dire che questo viene dopo quello, ad esempio, che i giuochi olimpici vengono dopo quelli Istmici): o come [per dire che]

l'uomo [proviene] dal fanciullo trasformantesi, o [per dire che] l'acqua [proviene] dal fuoco. Diciamo provenire come l'uomo dal fanciullo quando il divenuto [proviene] da ciò che diventa o ciò che è perfetto da ciò che tende alla perfezione; in tutti questi casi infatti vi è un termine medio, [e] come il divenire [è] fra l'essere e il non essere così ciò che sta diventando [è] fra l'ente e il non ente. È, invero, chi impara colui che diventa scienziato e ciò vuol dire che lo scienziato proviene da chi impara [cioè dal discepolo].

Ma [il provenire] come l'acqua dall'aria [importa non il completamento, ma] la distruzione di un termine [cioè di quello d'origine]. Perciò, quei termini [del primo caso] non si trasformano reciprocamente gli uni negli altri, nè il fanciullo proviene dall'uomo, poichè dal processo generativo non proviene ciò che diventa ma ciò che è [divenuto] in seguito [appunto] al processo. Così infatti il giorno pure [proviene] dal mattino, perchè [viene] dopo questo; perciò neppure [è possibile che] il mattino [provenga] dal giorno. Invece i termini del secondo caso [cioè l'acqua e l'aria] si trasformano reciprocamente. Ma nei due casi è impossibile procedere all'infinito. Infatti [nel primo] è necessario sia un limite dei termini intermedi [per esempio, fanciullo e uomo sono termini estremi del divenire uomo]; nel secondo caso, poi, i termini si trasformano l'uno nell'altro reciprocamente. Si aggiunga ancora che è impossibile che il primo [fra tutti gli elementi] (1) venga distrutto, poichè esso è eterno.

IX. 994 b, 9. — Inoltre, ciò per cui [si opera] è il fine, ma è tale [da non esistere] in vista di un'altra cosa; invece tutte le altre cose [sono ordinate] in vista di esso; e perciò, se vi sarà un cotale fine ultimo, non si procederà all'infinito; ma se non [esiste] nulla [di] simile, non vi

(1) La *materia originaria*.

sarà ciò per cui [cioè il fine dei varî processi della realtà]. Per contrario coloro che pongono la serie indefinita [dei fini], a loro insaputa, distruggono la natura del bene. Eppure, nessuno imprenderebbe a fare alcunchè se non credesse di giungere ad un termine. Non vi sarebbe nemmeno la ragione in cotali esseri [i quali operassero senza proporsi uno scopo]; infatti, chi è fornito di ragione sempre agisce in vista di qualche cosa, e questa [appunto] costituisce il termine [dell'azione]; e a dir vero [la parola] fine significa termine.

X. 994 b, 17. — Ma neppure [quanto a] l'essenza è possibile passare [da una definizione] ad un'altra [più essenziale] accumulando inutilmente parole su parole. Poichè sempre quella [definizione che viene] prima [nell'ordine logico] ha maggior diritto [al titolo di definizione], mentre quella che viene dopo non ha più ragion d'essere; invero a ciò, cui non conviene ciò che è più essenziale, non conviene neppure ciò che consegue ad esso [come suo effetto]. Si aggiunga che coloro i quali la pensano così [cioè ammettono la serie indefinita delle essenze] distruggono il sapere scientifico; poichè non è possibile il [vero] sapere, se non si giunge a principî irreducibili. [Altrimenti] anche il conoscere è impossibile. Come si riesce, infatti, a comprendere [tutta una serie] di elementi indefiniti?

---

## Libri III, IV e V. — *Riassunto.*

Questi tre libri si possono considerare come formanti un tutto, perchè si propongono l'unico scopo di stabilire il punto di partenza della filosofia. Il primo libro comincia coll'indicazione del punto d'arrivo, dello scopo, che consiste appunto nel determinare i primi principî della realtà, perchè, in ogni attività umana, il fine ha un'importanza massima e quindi meglio ne caratterizza la natura. Tale indicazione è per necessità astratta e puramente formale, in quanto dapprima deve servire soltanto come faro luminoso che ci guida nel pelago magno delle indagini, giacchè la conoscenza piena ed esauriente di quei principî che costituiscono la meta del filosofo, sarà conseguita soltanto dopo che egli abbia assolto tutto il suo compito. Ora il punto di partenza di ogni ricerca scientifica è ciò che si chiama la materia, l'oggetto, il dato, τὸ ὅτι, cioè il noto, onde dovrà scaturire τὸ διότι, la cui scoperta e determinazione sono appunto il fine del sapere scientifico. Ma non basta la constatazione della realtà e la determinazione dei limiti entro i quali si estende l'obbietto della filosofia, ma bisogna anche rendersi conto della natura delle questioni che si possono proporre circa

tale obbietto, considerando anche i problemi posti e risolti in vario modo dai filosofi precedenti. Aristotele è profondamente convinto della natura storico-dialettica della filosofia, non già perchè egli, come gl'idealisti moderni, identifichi la realtà e la teoria, ma perchè opina che la mente del singolo non può scrutare e penetrare più profondamente che altri non abbia fatto il *mysterium magnum* delle cose, se non traendo il massimo vantaggio possibile da tutti i precedenti sforzi umani, indirizzati appunto a tale scopo.

Il terzo libro enumera e cerca di porre i varî problemi, ciascuno nei suoi termini precisi, giacchè il ben assolvere questo compito importantissimo è già un buon avviamento alla giusta soluzione. Tra le questioni formulate vi sono, per esempio, le seguenti: se vi è una sola scienza che studi i varî principî delle cose o se ve ne sono più; se esistono solo sostanze sensibili, oppure ne esistono anche di altra natura, quali sarebbero, secondo i platonici, gli enti matematici e le idee; se esiste una causa indipendente dalla materia e se gli universali sono principî costitutivi delle cose; ecc.

A mio credere, in questa parte del capolavoro aristotelico, non vi è troppo ordine sistematico, perchè probabilmente essa è una redazione scritta di lezioni tenute oralmente dal Maestro, il quale, talora, si lasciava trascinare dalla foga polemica oltre i limiti proposti. Ciò spiega il fatto che egli, appena enunciati certi quesiti, considerandone le soluzioni errate che più erano in voga, non possa tenersi dal fare subito un cenno o anche dal diffondersi intorno a quella critica che doveva, invece,

essere rimandata a una sede più propria. Quindi egli dedica una buona parte del III libro alla critica dei platonici che, oltre le idee, hanno posto, tra esse e i sensibili, una forma di entità intermedie, quelle appunto di cui si occupa la matematica; e dimostra anche essere impossibile che gli universali siano elementi costitutivi delle singole cose, perchè le essenze sostanziali sono anzi particolarissime e quindi incomunicabili, come risulta appunto dal fatto che la sostanza particolare non è predicabile.

Nel quarto libro Aristotele determina meglio l'obbietto della filosofia distinguendolo da quello delle altre scienze. Essa si occupa dell'*essere in quanto essere* cioè del vario grado di esistenza oggettiva dei molteplici aspetti della realtà, mentre le altre scienze si occupano delle determinazioni specifiche dell'essere, o delle qualità o delle quantità. Per i seguaci del *realismo*, secondo cui tutte quante le nozioni non sono che il rispecchiamento fedele di realtà corrispondenti, il compito di una scienza consiste nel classificare gli elementi del proprio oggetto in guisa da costituire un sistema gerarchico, al sommo del quale sono i termini più essenziali a cui tengono dietro via via i termini sempre meno importanti. Ora la filosofia deve appunto stabilire tale ordine gerarchico rispetto al grado di essere, partendo da ciò che è necessario e quindi non può non essere, e discendendo man mano alla natura eterna (= i cieli), alla natura contingente (= mondo sublunare) e al caso.

Senonchè la prima fra le scienze non solo si deve occupare dell'essere, ma anche degli assiomi supremi e perciò indimostrabili, i quali sono il presupposto indispensabile di ogni processo razionale, giacchè essi

si applicano ad ogni specie di realtà e quindi valgono per l'essere in quanto essere. Qui traspare nello Stagirita la preoccupazione di non volere assoggettare la filosofia ad alcuna altra scienza, in quanto essa ricerca appunto quei principî che sono essenzialmente più conoscibili degli altri e che costituiscono infatti i veri principî di prova perchè servono a darci la conoscenza scientifica di tutta l'altra realtà, dalla quale, viceversa, non attingono punto la garanzia della loro validità assoluta. Tale fu anche la convinzione di G. F. Hegel, secondo cui la filosofia, come scienza dell'Assoluto, dev'essere affatto indipendente e non presupporre alcuna considerazione preliminare e introduttiva, poichè essa parte dal concetto dell'*essere*, che è appunto il più noto e il più comune, e con processi dialettici, elementari e connaturali della mente, passa via via a concetti più complessi, sicchè se l'enumerazione è completa (come già voleva il Cartesio) ogni momento dialettico è facilmente compreso.

Ora, secondo Aristotele, il primo assioma comune a tutte le scienze è il principio di contraddizione, per cui una cosa non può essere e non essere oppure essere affermata e negata, rispetto ad un solo soggetto, nello stesso tempo e sotto lo stesso punto di vista. Alla stregua di questo assioma che afferma l'identità dell'essere, sia in se stesso, sia rispetto alla molteplicità dei pensanti, Aristotele critica Eraclito, il quale nega appunto l'identità obbiettiva del reale, poichè se tutto si trasforma e non è possibile immergere due volte la stessa mano nella stessa acqua, non si può mai affermare che una cosa sia alcunchè di determinato, chè nel momento stesso in cui si riconosce quello che essa è, cessa di essere

tale e diventa altra. Ma, pensa il nostro Autore, il divenire è puramente fenomenico, e non affetta punto la sostanza, la cosa in sè, il sostrato che permane sempre, sibbene solo le categorie della qualità, della quantità e delle altre successive. Così, ammettendo un principio permanente (soltanto noumenico, si badi bene, e non intuitivo, perchè la sostanza non è mai *data*), egli spiega il divenire, salvando il principio di contradizione e il principio di causa (ἐξ οὐδενὸς οὐδέν) il quale ultimo non crede neppure di dover discutere, convinto che nessuno vorrà osare di metterlo in dubbio.

Ma Aristotele s'indugia specialmente nella critica di Protagora, secondo cui una stessa cosa può apparire in diverso modo ai diversi pensanti, ciascuno dei quali è la *misura* della propria realtà. Il nostro non nega che le cose possano apparire in modo diverso, in quanto *diversi sono i punti di vista* e d'altra parte gli organi di senso non sono sempre nè tutti allo stato normale; ma ciò non infirma punto il principio di contraddizione. Del resto anche i seguaci di Protagora, nella pratica, danno vario valore logico alle vedute personali, credendo, per esempio, ad un medico, in caso di malattia, piuttosto che ad uno il quale non s'intenda affatto di medicina.

Il quinto libro offre un'altra specie di *dati* i quali possono servire come punto di partenza per il filosofo: tali sono appunto i concetti e le opinioni comuni circa le questioni che riguardano l'essere in generale. Non si tratta, quindi, come comunemente pensano gli interpreti di Aristotele, di una serie di definizioni rigorose, ma solo di spiegazioni di vocaboli tolti dalla lingua comune, dei quali si mettono in luce i varî

valori significativi. Ma appunto mentre egli fa notare le accezioni molteplici di alcune parole, come principio, causa, elemento, ecc., intende richiamare la mente del lettore al sapere e all'esperienza comuni, i quali devono servire come punto di partenza per procedere poi ad una conoscenza più scientifica e più profonda della realtà.

## PASSI TRADOTTI.

### Libro III.

XI. 995 a, 27. A coloro che intendono di ben risolvere le questioni è necessario anzitutto che formulino in termini ben chiari i loro dubbî; chè la felice soluzione finale non è che lo scioglimento dei dubbi sollevati prima; ma non è possibile sciogliere a chi ignori [come è fatto] il nodo. Ora il dubbio sollevato dalla mente rivela [appunto] questo [nodo] nella cosa [in questione]; poichè [la mente che] si trova in dubbio, è all'incirca nella condizione di coloro che sono legati; infatti [è] impossibile, nell'uno e nell'altro caso, di fare un passo in avanti. Perciò conviene prima [di accingersi all'indagine] prendere chiara visione di tutte le difficoltà e per ciò [che è stato detto] e per il fatto che coloro i quali indagano senza avere ben stabilito prima le questioni, sono simili a quelli che ignorano dove conviene andare, e quindi, per giunta, nemmeno riconoscono se per avventura hanno trovato ciò che si ricerca; poichè a questo [tale che indaga in tale guisa] la meta non era nota [prima, almeno, in astratto], ma a chi abbia ben posta la questione, sì.

XII. 997 a, 35. — [Vi è anche la questione] se esistano sostanze di una sola o di più specie, come [affermano] coloro che ammettono le idee e quegli enti intermedî, di cui, come essi dicono, trattano le matematiche. Come

intendiamo essere le idee sostanze e cause per sè fu esposto [fin] nelle prime considerazioni circa quelli [che seguono l'idealismo]. Tra le difficoltà di varia natura, nulla riesce più strano che l'affermare esservi alcune nature diverse da quelle [cosmiche] le quali sono nel cielo ed essere identiche alle [nature] sensibili, eccetto che le une sono eterne, le altre corruttibili. Affermano infatti niente altro [se non questo] che esiste l'uomo in sè, il cavallo in sè, la salute in sè, procedendo analogamente a coloro i quali affermano sì l'esistenza degli dei, ma [se li rappresentano] come aventi figura umana. Infatti questi concepirono i loro dei non altrimenti che come uomini eterni, quelli [concepirono] le idee [che dovrebbero essere enti di ragione cioè dei puri noumeni] non altrimenti che eterne intuizioni sensibili. Ancora, poi, se oltre le idee ed i sensibili si ammettono degli enti intermedi, si incontreranno molte difficoltà. Infatti, è chiaro che in modo analogo vi saranno altre linee [intermedie] oltre le [linee] in sè e quelle sensibili e [lo stesso dicasi di] ciascuno degli altri generi [di enti matematici]. E così poichè l'[oggetto dell']astronomia è uno di questi, vi sarà anche [un altro] cielo oltre quello sensibile, e così un [altro] sole, un'altra luna e in modo analogo [un altro esemplare de] gli altri corpi celesti. Eppure come si può credere a ciò? Infatti, nè [è] ragionevole [concepire tale cielo] come se fosse immobile [chè il moto è essenziale al cielo visibile], nè d'altra parte [come ente matematico] è in alcun modo possibile che sia mosso. Lo stesso [dicasi] anche delle cose di cui si occupano l'ottica e l'armonia [intesa] quale scienza matematica. Esse pure, per le stesse ragioni, non possono sussistere all'infuori dei [corrispondenti] sensibili.

**XIII.** 1001 b, 26. — La questione seguente [chiede] se i numeri, i solidi, le superficî e i punti siano sostanze o no. Chè in caso contrario, ci sfuggono il [vero] essere e le

sostanze degli enti. Infatti le qualità, i mutamenti, le relazioni, le posizioni e le [stesse] definizioni, non sembrano rappresentare [per sè] la sostanza di alcuna cosa; a dire il vero, tutti [questi elementi] si attribuiscono bensì a un qualche sostrato, ma non [sono] alcunchè di per sè stante. Delle cose, poi, che in ispecial modo sembrerebbero rappresentare la sostanza, [cioè] l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria, di cui risultano costituiti i corpi composti, non [sono certo] sostanziali le affezioni del caldo e del freddo; ma [in tal modo] solo il corpo [cioè il solido a tre dimensioni] resta come cosa per sè e [come] una certa sostanza. Ma invero il solido è meno sostanziale della superficie, questa meno della linea e la linea meno dell'unità matematica e del punto: infatti, con essi si definisce il solido; e d'altra parte gli uni senza l'altro sembrano poter sussitere, ma il solido senza quelli, no. Perciò il volgo e i [filosofi] antichi opinarono che la sostanza e il [vero] essere delle cose fosse il corpo [= solido a tre dimensioni], mentre le altre forme di essere [si riducevano] ad affezioni corporee e perciò i principî dei corpi [dovevano] essere anche i principî degli enti. Ma [i filosofi] posteriori furono più saggi ed opinarono essere principî degli enti i numeri. Adunque, secondo la nostra opinione, se tali [elementi] non sono la sostanza, non esiste affatto alcuna sostanza nè alcun [vero] ente [se non si ammette la sostanza noumenica]; invero non sono degni di essere chiamati [veri] enti le proprietà accidentali di questi [obbietti matematici]. Eppure se si ammette che più dei solidi hanno carattere sostanziale le lunghezze e i punti [cioè elementi affatto inestesi], ma d'altra parte non vediamo di quali corpi questi possano essere [costitutivi, per mezzo delle loro apposizioni e sovrapposizioni], chè nei sensibili è impossibile che si trovino, [allora] non può esistere alcuna sostanza. Appare inoltre evidente che tutti questi [enti matematici] sono soltanto divisioni del corpo [sostanziale], sia in larghezza, sia in

profondità, sia in lunghezza. Quindi per tale ragione nel solido o si trova qualsivoglia figura [come limitata da una superficie, cioè da una divisione, ipotetica] o non [se ne trova] alcuna; e così, se nel masso non si [può dire che si] trova [la figura di] Mercurio, nemmeno si trova così quasi separato il mezzo cubo nel cubo [intero]; per conseguenza [non esiste] nemmeno la superficie; chè se [ciò si può dire di] una superficie qualsivoglia, [si può dire] anche [di] questa (1) che divide per metà. Lo stesso ragionamento [vale] anche per la linea, per il punto e per l'unità [matematica]. E così se da un lato è soprattutto sostanza il solido, e dall'altro lato più [sostanziali] di esso [sono] questi elementi [cioè superficie, linea, punto e unità], i quali pure non [risultano essere] determinate sostanze, ci sfuggono degli enti il [vero] essere e la natura sostanziale.

## Libro IV.

**XIV.** 1003 b, 19. — Di tutto quanto un solo genere [di enti], [v'è] pure una sola [specie] di intuizioni sensibili e una sola scienza, come, per esempio, la grammatica, [pur essendo] una, studia tutte le voci [della lingua]. Perciò è proprio di una sola scienza studiare tutte quante le specie dell'essere in quanto essere, ma le specie [determinate dell'essere, sono singolarmente oggetto] delle [relative] specie [di quella prima scienza]. [Ora] se pure l'ente e l'uno [sono] la stessa cosa e una sola natura, perchè sempre concomitanti come principio e come causa, per altro non appaiono logicamente identici; ma nulla affatto importa se anche [li] assumiamo come equipollenti, [chè] anzi [ciò torna] di vantaggio. Infatti [è] lo stesso [dire] un solo uomo [= unità + sostanza singolare] oppure un ente uomo [= essere singolare + so-

(1) Superficie geometrica.

stanza singolare] oppure un uomo [= sostanza singolare], e l'espressione « vi è un solo uomo » che contiene due concetti [equipollenti: unità + sostanza singolare], alla lettera non significa altro se non che « vi è un uomo » (ed è chiaro che [l'essere] non si separa [dall'uno] nè nella generazione nè nella corruzione; e similmente avviene anche dell'uno [riguardo all'essere]). Così appare evidente che nei [casi] detti, l'aggiunta [delle parole: uno solo oppure ente] non muta il significato e che l'*uno* non è altro che l'ente. Si aggiunga poi che l'essenza di ciascuna cosa è una non accidentalmente e così pure ciascuna forma determinata di essere, e per conseguenza quante sono le specie dell'uno, altrettante sono quelle dell'ente. Ed è proprio di una sola scienza indagare la natura essenziale di queste [specie dell'uno o dell'ente], come per esempio dell'identico, del simile e di altri cotali [concetti che sono specie dell'uno], o dei loro opposti.

XV. 1005 a, 19. — Ora si deve stabilire se la stessa scienza che tratta della sostanza oppure una diversa [debba occuparsi] di quei [principî] che in matematica si chiamano assiomi. È evidente che è proprio di una sola scienza [anzi] di quella del filosofo l'indagine intorno ad essi; poichè [tali principî] si applicano a tutti quanti gli enti e non [solo] ad un genere particolare distinto dagli altri. E tutti invero li usano, perchè sono proprî dell'essere ed ogni genere è [un modo di] essere. Per vero, se ne servono per quanto basta loro, cioè [solo] in quanto valgono per il genere rispetto al quale [ciascuno degli scienziati] svolge le [sue] dimostrazioni. E così, poichè evidentemente [solo] in quanto [i vari generi] sono enti (questo infatti è un carattere comune ad essi), loro si riferiscono [i detti principî], anche di questi deve fare proprio oggetto la speculazione di chi studia l'ente in quanto ente. Perciò nessuno di quelli che indagano una [sola] parte [della realtà] vorrà pronunciarsi intorno ad

essi, se siano veri o falsi, nè il geometra nè l'aritmetico; ma solo alcuni dei filosofi naturalisti ciò fecero con un certo diritto: soli, infatti, credevano di speculare circa tutta la natura e circa l'ente.

**XVI.** 1005 b, 6. — Chiaro è adunque che è proprio del filosofo e di chi studia tutta la sostanza com'è in natura, l'indagare i principî dimostrativi. Conviene, invero, a chi ha più profonde conoscenze circa ciascun genere, che comprenda i principî più certi del proprio oggetto e così anche chi si occupa degli enti in quanto enti [deve conoscere a fondo] i più sicuri principî universali. Ma questi è il filosofo, e il più certo fra tutti i principî è quello circa il quale è impossibile ingannarsi: infatti è necessario che tale principio sia il più noto fra tutti (poichè ciascuno s'inganna circa le cose che non conosce) e indipendente da ipotesi; giacchè non può essere ipotetico il principio necessario a chi comprenda un elemento qualsivoglia della realtà e indispensabile a chi si accinga [a un'indagine scientifica di qualunque specie essa sia]. Manifestamente adunque tale principio è il più certo fra tutti. Ed ora diciamo quale esso sia: È impossibile che uno stesso [predicato] convenga e non convenga allo stesso [soggetto] nello stesso tempo e rispetto ad un medesimo [punto di vista].

---

LIBRO VI. — *Riassunto.*

Qui comincia veramente la trattazione del problema filosofico. Il metodo, che l'autore segue, è quello delle successive delimitazioni, per cui, partendo dall'essere in generale, cioè da tutta la realtà, la quale, in quanto è, è compresa sotto il concetto dell'ente, vi distingue ciò che è più essenziale da ciò che è meno essenziale, e ne enumera i vari aspetti corrispondenti alle varie scienze, di cui si fa un cenno, giacchè per il realismo, la classificazione e la distinzione gerarchica delle scienze non sono che la fedele copia della classificazione e della distinzione gerarchica dell'essere. Abbiamo anzitutto quella realtà incerta, mobile, non sempre ad un modo, dipendente dagli umani propositi e dalla prudenza: tali sono appunto le azioni che si esplicano nel governo di sè, della famiglia e dello stato e costistuiscono l'oggetto delle scienze pratiche. Un'altra specie di realtà variabile e non sempre ad un modo è l'insieme delle produzioni e dei prodotti umani, dipendenti appunto dalle varie abilità fattive, e costituisce l'oggetto proprio delle scienze poietiche. Vi è poi una realtà la quale o è necessaria ed eterna o muta secondo leggi costanti, ed è materia di indagine delle scienze teoretiche, cioè contemplative ed esplicative che dir si

vogliano, in quanto considerano e spiegano ciò che è, ma non insegnano punto ad agire o a fare. Esse sono tre: 1° la teologia cioè la filosofia che si occupa della sostanza prima, cioè dell'essere necessario e quindi immobile; 2° la fisica, che si occupa delle sostanze seconde, le quali si muovono e si trasformano secondo leggi costanti; 3° la matematica che studia gli enti quantitativi, astratti dalla realtà. Ora le realtà mutevoli, pratica e tecnica, dipendono dalla realtà esistente per sè, giacchè Aristotele, come tutti gli altri realisti antichi, concepiva ogni forma di attività umana come determinata dal fine e quasi una imitazione di modelli offerti all'uomo dalla natura. La realtà fisica, poi, colle sue proprietà astratte (= enti matematici) in quanto costituisce un tutto unico ed armonico, dipende da una realtà prima, organizzatrice appunto di tutti quanti gli esseri. Quindi la filosofia (= teologia), pur avendo, come obbietto specifico, la sostanza immobile ed eterna, tuttavia è universale, perchè l'essere primo è causa di tutte le varie forme di realtà: o per dirla con Aristotele, la teologia è scienza universale appunto perchè è prima. Se non vi fosse un principio supremo, immobile ed eterno, e se esistessero soltanto gli enti naturali, la fisica (= filosofia seconda) sarebbe la filosofia stessa (= filosofia prima), perchè spetterebbe ad essa la ricerca di ciò che vi è di più essenziale nella realtà.

Aristotele distingue poi l'essere, dal punto di vista, dirò, del grado, in accidentale e non accidentale. Del primo non è possibile alcuna determinazione causale, perchè esso dipende dal caso, e non può essere oggetto di alcuna scienza, nemmeno di quelle pratiche e poietiche, le quali guardano sempre a determinati

scopi, ma non possono in alcun modo stabilire prima il valore che i risultati dell'umana attività avranno in rapporto con circostanze non prevedibili; così, per esempio, la casa, una volta costruita, può tornar gradita agli uni e nuocere ad altri, ma tutto questo non era affatto nell'intenzione dell'architetto. Quindi Aristotele non è un panlogista, come lo Hegel, secondo il quale tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale: anzi, per dimostrare che esiste l'accidentale, cioè l'inesplicabile dal punto di vista scientifico e razionale, si serve di un argomento da lui ritenuto irrefragabile, perchè senza dubbio tale era l'opinione comune del tempo, dicendo che se non vi fosse l'accidentale, tutto sarebbe necessario.

Tra l'essere necessario e l'accidentale vi è quello che possiamo chiamare contingente, il quale è *per lo più*, nei casi ordinari e dipende dalla natura delle cose o dall'attività umana; anche questa forma di essere non è necessaria,perchè allora non vi sarebbero eccezioni (cioè l'accidentale) e nel tempo della canicola dovrebbe sempre far caldo. È chiaro che la totalità del tempo, cioè il *sempre* ci è dato dalla somma del *per lo più* (= l'essere contingente) e del *qualche volta* (= l'essere accidentale). Ciò vuol dire che queste due specie di realtà sono in istretta correlazione e che la seconda è in certa guisa dipendente dalla prima, la quale talora non si attua, perchè la sua materia è capace di assumere forme diverse di essere.

## PASSI TRADOTTI.

**XVII.** 1026 a, 18. — Tre adunque sarebbero le scienze teoretiche: matematica, fisica, teologia. Invero non è difficile capire che se ha luogo il divino, [esso] si trova

[appunto] in una tale natura [cioè separata e immobile, come è stato detto prima] e che la scienza prima in dignità deve occuparsi di quel genere che è il più nobile [fra tutti]. [Ora] le scienze teoretiche sono più stimabili delle altre, ma questa [è la più stimabile] fra quelle teoretiche. Ma si potrebbe dubitare se mai la filosofia [= teologia] sia universale o se [tratta] di un genere e di una natura specifica. Orbene non diversamente avviene nelle matematiche, [ove] la geometria e l'astronomia fanno indagini [ciascuna] intorno ad una natura [particolare], mentre la [matematica] generale [è] comune [a tutte le specie di enti matematici]. Se non vi fosse altra sostanza eccetto quelle che si producono per natura, la fisica sarebbe la prima scienza; ma se vi è una sostanza immobile, questa ha la preminenza [su quelle naturali] e [vi è] una filosofia prima, [che tratta] così dell'universale, [appunto] perchè prima; e sarebbe proprio di essa indagare l'ente in quanto ente, la sua essenza e le proprietà che [gli] appartengono [solo] in quanto ente.

XVIII. 1026 b, 28. — Poichè, adunque, tra gli enti, alcuni sono sempre ad un modo e per necessità, non di quella che dipende dalla violenza, ma di quella che consiste nel non poter essere altrimenti; alcuni altri, invece, non sono per necessità, nè sempre, ma solo per lo più, questi [appunto] sono il principio e la causa dell'essere accidentale; infatti ciò che non è nè sempre nè per lo più noi chiamiamo accidentale. Così, per esempio, se durante la canicola faccia cattivo tempo e sia freddo, ciò diciamo avvenire accidentalmente, ma non certo [diremo così] se sia tempo afoso e asciutto, perchè questo avviene sempre o [almeno] per lo più, quello, invece, no.

---

## Libri VII e VIII. — *Riassunto.*

In questi due libri l'autore circoscrive maggiormente il campo del sapere filosofico, distinguendo nettamente la sostanza dalle forme di essere corrispondenti alle altre categorie della qualità, della quantità e via dicendo. La sostanza è bensì una categoria, un predicabile, cioè una forma di essere attribuibile ad un soggetto, ma solo in quanto è una sostanza seconda ed è designata dai caratteri comuni a tutte le sostanze prime che fanno parte della stessa specie o dello stesso genere. Ma la sostanza individuale è qualche cosa di particolarissimo, di incomunicabile e di non traducibile in parole. Essa, dirò, può essere solo obbietto, forse di una speciale *intuizione intellettiva* o di immediata compenetrazione dell'anima, che è pure un principio sostanziale, ma non può in alcun modo esserci data dall'esperienza sensibile, che coglie soltanto il lato materiale ed estrinseco della realtà, ma non già l'intima essenza di essa. Ho parlato, appunto, di intuizione intellettiva perchè si tratta di una attività che ha per oggetto non l'essere empirico, ma un *noumeno*, il quale, se afferrato dalla mente ci dà piena ragione di ogni altra forma di essere, giacchè la sostanza (compresa) è il vero principio del sillogismo (1034 a 30-31). Senonchè, volendola

definire, è inevitabile che si adoperino parole aventi significato generale e perciò non si dà vera definizione di essa in quanto è particolarissima; quindi la vera sostanza prima non può in alcun modo essere predicata di qualche altra cosa, ma solo può fungere da soggetto. Pertanto la sostanza, genericamente considerata, è bensì una categoria, ma nettamente separata da tutte le altre, in quanto delle altre è come il principio e la causa e costituisce di esse l'unità sintetica senza essere, come ciascuna di esse, un semplice elemento della sintesi, sommato cogli altri. Così, per esempio, in un oggetto qualsivoglia, le qualità, le dimensioni, le determinazioni spaziali e temporali e le varie relazioni costituiscono una somma, di cui, però, la sostanza non è un addendo, ma è anzi il principio che determina l'unificazione degli elementi detti. Per conseguenza, la sostanza è separata, in quanto è la vera cosa in sè e può sussistere indipendentemente da determinate qualità, quantità e relazioni, ma queste non possono, a loro volta, sussistere senza un sostrato sostanziale.

Aristotele distingue tre specie di sostanze: 1° la materia di cui risultano costituiti tutti gli enti naturali come gli astri, gli animali e le piante, cioè tutti gli esseri che si muovono e si trasformano; 2° la forma, la vera essenza specifica, per cui una cosa è quello che è, il principio organizzatore della molteplicità materiale; 3° la sintesi di questi due elementi (σύνολον, coniunctum), cioè la vera sostanza individuata. La materia prima è il vero ed unico inconoscibile non

già dal punto di vista del subbietto conoscente, cioè per difetto della ragione umana, ma per un motivo intrinseco ed oggettivo, perchè essa è assolutamente indeterminata nè si può dire che cosa specificamente sia. Non si può dire che il sostrato primigenio della realtà sia per Aristotele lo spazio o gli altri enti matematici, cioè quelli che talora chiama materia intelligibile, giacchè noi abbiamo visto com'egli riduca i punti, le linee e le superfici (onde risultano anche i solidi) a semplici divisioni del vero sostrato primo, non determinabile in sè. Nemmeno tale elemento primo, affatto indeterminato, può consistere nella materia sensibile, cioè fornita di tutte le proprietà che ci fanno conoscere i sensi, giacchè gli stessi quattro elementi empedoclei si possono risolvere nel più sottile di tutti, cioè nel fuoco, il quale, a sua volta, ha già proprietà determinate e (per dirla in modo dantesco) un istinto a lui dato che lo porta su nel proprio sito, presso il cielo lunare. Lo stesso si dica di tutti gli esseri che si rivelano ai nostri sensi; sono materie informate ciascuna da una speciale essenza naturale.

***

Ma l'elemento essenziale più importante è l'essenza che informa una data materia, è l'interno principio motore, la vera attività organizzatrice, che infonde la vita nel soggetto materiale, trasformandolo in qualche cosa di determinato. La forma si esprime per mezzo della definizione logica, che è bensì un processo analitico, implicante una molteplicità di elementi, cioè di predicati, ma tendente

appunto (senza riuscire mai perfettamente nel proprio intento) a individuare sempre meglio l'unità sostanziale intrinseca, moltiplicandone le determinazioni esteriori. Perciò le proprietà di varia natura (qualitative, quantitative, ecc.) che si enunciano nella definizione valgono solo come segni determinativi della sostanza, in sè stessa una ed indivisibile. Quindi la migliore definizione è quella che procede, dirò, in modo lineare, aggiungendo al genere prossimo la differenza specifica e poi la differenza della differenza e così via; l'ultima differenza corrisponde proprio alla sostanza definienda, perchè circoscrive al massimo grado l'estensione del genere prossimo ed è come il più piccolo di una serie di cerchi concentrici. Pertanto la definizione è molteplice, cioè corrisponde al numero, come vogliono i pitagorici, ma è anche una, appunto perchè implica la sostanza specifica che non figura in alcuna parte della definizione stessa.

***

Tra la materia e la forma corrono parecchie relazioni, essendo come le parti di un tutto. La forma o essenza intrinseca è essenzialmente una, mentre la materia è molteplice e divisibile in parti, quando cessi di essere informata e vivificata. Le parti materiali di un ente sono in certa guisa posteriori alla virtù informante, giacchè ogni elemento di un corpo vivificato (di una pianta o di un animale) è divenuto atto al compimento di una determinata funzione appunto per la forza organizzatrice della forma e conserva la sua natura solo, dirò, nel seno del tutto

vivente. Per esempio, la mano è veramente mano in quanto fa parte dell'organismo umano vivo; quando è staccata dal corpo e non è più in grado di compiere le funzioni che le sono proprie, essa non è più mano se non per omonimia, nella stessa guisa, supponiamo, che si chiama anche mano il disegno o la fotografia di una mano. Il divenire, o meglio il generarsi e il dissolversi di un ente importa la graduale unione o la graduale separazione della materia e della forma, i quali due elementi, pertanto, devono preesistere. In ciò che è prodotto esclusivamente dall'arte, la materia non ha in sè nè la causa efficiente nè la causa finale, ma essa subisce l'azione dell'artista, il quale vi imprime una forma che egli si rappresenta nella mente. Invece negli enti naturali, il principio motore è intrinseco nella materia di cui costituisce l'entelechia, la prima attività ed è la stessa forma intrinseca, nel suo processo di organizzazione dei varî elementi materiali. Vi sono poi casi, diremo, misti, in cui l'arte e la natura collaborano allo stesso fine; così, per esempio, il malato può guarire o per virtù propria o col concorso del medico, il quale, evidentemente, deve solo aiutare la natura. Perciò nei prodotti puramente artificiali (esempio: la casa) non si tratta di vera generazione nè di vere sostanze, e la forma (che qui si può veramente dire essere tale solo per omonimia) è soltanto alcunchè di esteriore, che si risolve in elementi categorici non sostanziali (qualità, dimensioni, ecc.); ma nello sviluppo di una pianta o nella formazione dell'uomo dal seme umano si tratta di una vera produzione sostanziale, per effetto della graduale organizzazione della materia da parte di una attività intrinseca.

***

L'unità sostanziale non esclude la molteplicità fenomenica, il divenire, perchè la sostanza, per quanto determinata, è suscettibile di molte differenze specifiche. Il fondo relativamente immutabile è la natura generica, capace, però, di trasformarsi nelle varie specie immediatamente subordinate, le cui differenze si possono ordinare in serie lineare, secondo la legge di contrarietà: contrari, infatti, sono i termini estremi di una serie che implica infiniti punti intermedi. I vari elementi della realtà fenomenica non sono isolati, ma rientrano, ciascuno di essi, in una di queste serie, che indicano, dirò, la direzione qualitativa di ogni processo esterno. Anzi, il nostro autore, sulle orme di Alcmeone e dei pitagorici, scrisse un'opera, andata perduta, circa la scelta dei contrari, la quale ci avrebbe certamente illuminati sulla formazione delle dette serie e sulla distribuzione dei vari elementi della realtà fenomenica in ciascuna di esse. Ora ogni trasformazione, vista, dirò, dall'esterno, è un passaggio da un contrario all'altro, come, per esempio, dal nero al bianco, a traverso i vari colori costituenti i gradi intermedi, o dall'amaro al dolce, dal piacere al dolore, dal bene al male, ecc. Con ciò non si vuol già dire, supponiamo, che l'aceto e il vino, (considerati da Aristotele quali contrari, aventi come base materiale comune l'acqua) possano provenire realmente l'uno dall'altro; ma è necessario che l'uno cessi di essere e ridiventi acqua affinchè questa assuma le proprietà opposte. Così il

vero generarsi prende sempre le mosse dalla materia e non mai da una forma determinata.

***

Con tale concetto veramente originale della sostanza, egli critica tutti quei filosofi, come i pitagorici e i platonici, che fanno consistere l'essenza della realtà negli universali e nelle idee, cioè in elementi che, all'opposto della vera sostanza, sono attribuibili a molti enti e non possono quindi essere in sè. Si aggiunga che, secondo tale modo di vedere, ogni ente, risolvibile nei molti elementi della definizione (tutti universali) dovrebbe essere sintesi di molte sostanze e non potrebbe avere alcuna unità intrinseca. Inoltre, se l'universale o l'idea, valevoli per molte specie di enti, fossero, ciascuno, una sostanza attuale, ritrovandosi (esempio: l'animale) in ispecie contrarie (esempio: quadrupedi e bipedi) contraddirebbero al più certo fra gli assiomi.

Secondo Aristotele, adunque, la sostanza è alcunchè di profondo e come sottostante alle apparenze sensibili, di cui però è la causa prima. Pertanto in ogni ente (supponiamo una pianta) possiamo distinguere come tre gradi di essere: anzitutto la sostanza intrinseca, la forma individuata, fondamento necessario di tutti gli altri elementi; in secondo luogo, le proprietà esterne più comuni, come, nel nostro caso, l'avere foglie, fiori e frutti, analoghi a quelli delle altre piante appartenenti alla stessa famiglia (ora tali proprietà sono bensì essenziali in quanto sono effetti immediati della sostanza specifica, ma costi-

tuiscono semplici forme secondarie di essere, appunto perchè dipendenti); infine le qualità peculiarissime, non tutte discernibili, come l'avere foglie d'un colore più chiaro o più oscuro, il tronco più o meno contorto e di determinate dimensioni e così via, le quali proprietà, nel loro insieme, determinano il carattere peculiare di una sostanza prima determinata (nel nostro caso della detta pianta) e sono puri accidenti (= accidenti logici) in quanto dipendono dalle condizioni della materia. Ma tanto le proprietà essenziali quanto quelle accidentali, rispetto alla sostanza hanno solo valore di apparenze cioè di fenomeni (= accidenti metafisici).

Anche Benedetto Spinoza concepì tre gradi analoghi di essere, ma ridusse tutte le sostanze ad una sola, a quella divina e chiamò le due forme dipendenti di realtà rispettivamente attributi (= proprietà essenziali dell'unica sostanza, quali sarebbero il pensiero e l'estensione) e modi (= variazioni degli attributi, le quali corrispondono agli enti spirituali e a quelli fisici). Senonchè, avendo egli negato la materia, che secondo Aristotele è causa dell'essere accidentale, dovette ammettere il panlogismo realistico e il più rigoroso determinismo, in quanto i modi sarebbero le ultime necessarie modificazioni degli attributi, i quali, alla loro volta, conseguono necessariamente alla sostanza divina. Emanuele Kant fa una distinzione netta tra noumeno e sostanza; il primo è affatto inconoscibile, appunto perchè è in sè, *trascendente* i limiti della ragione teoretica, benchè sia il presupposto necessario del fenomeno, poichè questo è appunto tale cioè apparenza, in quanto presuppone ciò di cui è apparenza, senza però, che ne sia

l'effetto (?); la sostanza, invece, è un elemento trascendentale, cioè uno dei concetti *a priori* intorno a cui e secondo cui, per necessità logica, la ragione teoretica ordina e riduce a sistema la molteplicità fenomenica.

La sostanza aristotelica corrisponde veramente al noumeno kantiano, colla differenza che la prima si rivela nei fenomeni essenziali, i quali hanno valore oggettivo perchè sono gli immediati effetti di essa, mentre l'altro non avrebbe un intimo rapporto col mondo empirico, che è specialmente fattura del soggetto.

## PASSI TRADOTTI.

### Libro VII.

XIX. 1028 a, 10. — La parola ente s'intende in molti modi, come abbiamo già specificato [trattando] delle varie accezioni [del detto termine]; infatti o [esso] significa l'essenza e la natura peculiare [di una cosa], oppure [designa] la qualità o la quantità o ciascuno degli altri [elementi] similmente attribuibili [all'essenza]. Fra tanti sensi del [vocabolo] ente evidentemente il primo è [quello che designa] l'essenza, o con altra parola, la sostanza. Infatti, quando vogliamo esprimere la qualità di una cosa, diciamo [che è] buona o cattiva, ma non [che essa è] di tre cubiti, oppure uomo; ma se [vogliamo esprimere] l'essenza, non [diciamo che la cosa è] bianca o calda o di tre cubiti, ma [usando un termine che designa una sostanza, diciamo che è] uomo o dio. E tutti gli altri [modi della realtà] si chiamano enti, in quanto dell'ente così inteso [cioè della sostanza] sono o quantità o qualità o proprietà o qualche altro [elemento] simile.

XX. 1028 b, 33. — La [parola] sostanza è intesa almeno in quattro sensi principali; poichè comunemente la sostanza designa di ciascuna cosa l'essenza, l'universale, il genere e in quarto luogo il sostrato di questi [elementi]. Il sostrato, invero, è ciò di cui tutte le altre cose si predicano, mentre esso di nessuna altra [è predicato]. Perciò si deve determinare anzitutto il concetto di esso; eminentemente, infatti, sembra essere sostanza il soggetto primitivo. Ora da un certo punto di vista s'intende [per sostanza] la materia, da un altro punto di vista, invece, la forma, e da un terzo punto di vista ciò che risulta dalla sintesi di questi [elementi]. Chiamo, per esempio, materia, il rame, forma, la figura ideale [dell'artista]; ciò che ne risulta cioè il composto [si chiama] statua. E così se la forma è anteriore [come essenza] alla materia e importa il maggior grado di essere, per la stessa ragione sarà anteriore [come causa] al composto risultante. In tal modo, adunque, genericamente abbiamo detto che cosa è la sostanza, la quale non è ciò che si attribuisce a un soggetto, ma sì [il soggetto] a cui tutte le altre cose si attribuiscono. Ma ciò non è tutto: infatti non basta [a determinare la sostanza]. Poichè questo stesso [concetto, da noi esposto, è] oscuro, e inoltre [se la sostanza è il sostrato, unica] sostanza viene ad essere la materia. Chè se questa non è la sostanza, non possiamo conoscere [sostanze] di altra specie. Tolte, infatti, tutte le altre [forme di essere, cioè le determinazioni], non sembra restar altro [che la materia]. Poichè alcune [sono] affezioni, azioni e potenze dei corpi, altre, cioè la lunghezza, la larghezza e la profondità, [sono] specie di quantità, ma [esse] non [sono] sostanze. Certo, la quantità non è sostanza: ma è piuttosto [tale] quel [sostrato] primitivo a cui si riferiscono [tutte] le dette [proprietà quantitative]. Ma, invero, tolte la lunghezza, la larghezza e la profondità, nulla vediamo rimanere, quando non vi sia alcunchè di limitato da tali [dimensioni] e così, se-

condo il concetto esposto, è necessario che unica sostanza sia la materia. Dico la materia per sè e non già l'essenza nè il quanto nè alcuna altra determinazione dell'essere. Vi è infatti un'[essenza] a cui si attribuisce ciascuna di queste [determinazioni] e che ha un modo di essere diverso [da quello] delle [altre] categorie; infatti, tutte le altre forme di essere si predicano dell'essenza, ma questa stessa, a sua volta, [si predica] della materia. Perciò [questo] ultimo [sostrato] per sè non corrisponde nè all'essenza, nè alla quantità, nè ad alcun altro [modo di essere]; nè evidentemente alle negazioni, giacchè queste sono attribuzioni accidentali [e infatti si negano le proprietà]. Da tali [premesse], adunque, lo speculante deve trarre la conclusione che la sostanza sia appunto la materia. Ma [da un altro punto di vista, ciò è] impossibile; chè alla sostanza pare convenga soprattutto l'essere separata e individuata. Perciò la forma [= l'essenza] e il composto dei due sembrerebbero avere più carattere di sostanza che la materia. Si può tralasciare la sostanza risultante dai due, voglio dire dalla materia e dalla forma; poichè è posteriore e appare manifesta. In certa guisa si comprende anche la materia. Ma bisogna studiare la terza [cioè l'essenza o la forma] circa la quale, infatti, ci sono molti e gravi dubbi.

XXI. 1030 a, 17. — La definizione come l'essenza s'intendono in molti modi; chè in un certo modo l'essenza designa la sostanza e l'essere individuale, mentre da un altro punto di vista indica ciascuno dei predicati, come il quanto, il quale e tutti gli altri elementi consimili. Come infatti [la copula] *è* si riferisce a tutte le forme di essere, ma non in modo simile, sibbene all'una [cioè alla sostanza] in modo primitivo [= assoluto] e alle altre in modo consecutivo (= relativo], così pure l'essenza [= la definizione] in modo assoluto [riguarda] la sostanza, ma in un certo modo anche gli altri [elementi] del reale.

**XXII.** 1040 b, 16. — Poichè l'uno si identifica coll'ente, e la sostanza di una sola cosa [qualsivoglia] è una, e le cose [qualisivogliano] di cui la sostanza è una formano numericamente una sola cosa, è chiaro che nè l'uno nè l'ente [in quanto universali] possono costituire l'essenza delle cose e neppure essere un elemento o un principio [della sostanza]; ma noi ne cerchiamo appunto il principio, per ricondurlo a cognizioni più accessibili [cioè per spiegare le cose più note rispetto a noi]. Invero l'uno e l'ente hanno piuttosto carattere di sostanza delle cose che non di elemento e di causa, ma neppure ancora essi sono la sostanza, se pure non può essere tale alcunchè di comune [= universale]; la sostanza infatti non appartiene che a se stessa e a ciò che l'ha in proprio, di cui [appunto] è sostanza. Ancora: l'uno non può simultaneamente essere in molti luoghi, ma il comune sì. Così evidentemente nessun universale sussiste fuori dei particolari. Ora i sostenitori delle idee da un lato rettamente giudicano ponendole separate, in quanto [appunto] sarebbero sostanze, dall'altro no, perchè dicono l'idea essere l'uno nei molti [cioè un universale]. E la ragione si è che essi non hanno modo di spiegare la natura di cotali sostanze incorruttibili, [esistenti] oltre quelle particolari e sensibili. Pertanto le considerano identiche per natura a quelle corruttibili (queste, infatti, le conosciamo) [chiamandole, per esempio] l'uomo stesso, il cavallo stesso, [cioè] aggiungendo ai [nomi designanti i] sensibili, la parola « stesso ».

## Libro VIII.

**XXIII.** 1043 b, 16. — Fu manifestamente dimostrato altrove come nessuno produce nè genera la forma [= l'essenza], ma si produce una cosa determinata e si genera il composto. Ma se delle cose corruttibili le essenze siano separate, ciò non è in alcun modo chiaro: ma evidente-

mente [le essenze] di alcune non possono [sussistere separate] [cioè] quelle che non possono esistere fuori degli oggetti particolari, come, per esempio [le essenze della] casa o [del] vaso. Ma probabilmente nè queste stesse [essenze] nè quelle degli altri enti che non si sono formati naturalmente, sono [vere] sostanze; chè solo la natura [intrinseca] pare si debba ritenere quale sostanza nelle cose corruttibili.

**XXIV.** 1043 b, 34. — Invero, la definizione è, si può dire, un numero, poichè [essa è] divisibile e [si risolve] in elementi indivisibili; infatti gli elementi esplicativi non [sono] infiniti. Il numero [è] pure di tal fatta. E come togliendo da un numero o aggiungendovi alcunchè degli elementi che lo costituiscono, [esso] non è più lo stesso numero, ma un altro, benchè si tolga o si aggiunga una parte insignificante, così nemmeno la definizione o l'essenza rimarranno più [le stesse], togliendo o aggiungendo [loro] alcunchè. Anche il numero abbisogna di qualche cosa [?] per cui [sia] uno; ma finora [i Pitagorici] non [ci] hanno potuto dire per quale cosa [esso è] uno, se pure è uno. Infatti o non [è] uno, ma [è] come una congerie, o se pure è [uno], bisogna dire la causa che determina l'unità dei molti [elementi]. Ora anche la definizione è una; ma analogamente nemmeno ciò riescono a spiegare. Ed è naturale che così avvenga; giacchè per la stessa ragione [?], anche l'essenza è similmente una, ma non già come la pensano alcuni, cioè quasi fosse una unità astratta o un punto, bensì [in quanto è] attività intrinseca e una particolare natura determinata.

---

## Libro IX. — *Riassunto.*

La realtà non è immutabile, sempre identica a se stessa, ma si trasforma e assume successivamente vari modi di essere, sia nel suo complesso sia nelle singole parti. L'antichità aveva una visione statica del mondo, poichè era diffusa la convinzione che le vere essenze fossero immutabili, mentre il divenire era soltanto degli esseri imperfetti e corruttibili. La stessa scienza disinteressata aveva avuto come primo movente il desiderio di scoprire qualche cosa di solido e di persistente a traverso il rapido succedersi delle manifestazioni sensibili. Ma Eraclito si ritraeva come disanimato dall'indagine vana dell'immutabile, proclamando il principio fenomenico della successione ininterrotta di momenti sempre varî, negando, così, il valore della scienza e preparando l'avvento della sofistica. D'altra parte la scuola eleatica riduceva il sapere empirico a semplice opinione (δόξα) e la realtà mutevole a un'illusione, affermando che il vero essere è uno e immutabile. Così il filosofo efesio sacrificava le esigenze della ragione al senso, mentre gli eleatici sacrificavano il senso alla ragione. Ma sì l'uno come gli altri negavano il principio di causa: quello, perchè poneva una successione di momenti slegati, qualitativamente diversi e quindi

provenienti, ciascuno, dal nulla, ma non l'uno dall'altro, giacchè gli effetti devono essere simili (omonimi dice Aristotele) alle cause; questi perchè negavano il divenire, e quindi il passaggio dalla causa all'effetto, dalla potenza all'atto, ponendo soltanto l'essere eternamente in atto.

***

Aristotele concilia le due vedute opposte, graduando gli esseri, di cui uno, immutabile ed eterno, veramente causa del tutto, è il primo motore immoto: quindi vi sono gli enti che si trasformano, in quanto nascono o periscono, si alterano, aumentano o diminuiscono, oppure mutano posizione e luogo nello spazio. Ma se la realtà fenomenica esiste (come fanno fede i sensi) e se d'altra parte muta passando attraverso a molti modi di essere, ci deve pure esistere una legge che regola il divenire. Prima che un ente sia, deve già essere in *potenza* nelle cause che lo determinano, perchè dal nulla non deriva nulla (ἐξ οὐδενὸς οὐδέν); quindi la necessità di distinguere nella realtà contingente la potenza dall'atto, la causa dall'effetto, l'essenza dall'esistenza. Il divenire qualitativo (= alterazione), quantitativo e locale, è puramente fenomenico e non implica un vero rapporto causale, ma una successione di momenti indipendenti affatto gli uni dagli altri, salvo il substrato sostanziale comune; tale successione costituisce il vero movimento esterno, esplicantesi nel tempo. Ma il divenire esteriore è puramente accidentale e presuppone un movimento interno per cui si generano le nuove sostanze determinate. La materia prima è

potenzialmente qualsivoglia sostanza; ogni sostanza, poi, contiene in potenza tutte le manifestazioni relative alla propria specie; così i mutamenti sostanziali provocano, diremo, indirettamente, le mutazioni fenomeniche. Senonchè la materia, per generare una nuova sostanza, richiede anche una potenza attiva, cioè un'altra sostanza già in atto, la quale sia della stessa specie, cioè omonima (infatti l'uomo proviene dall'uomo, il bruto dal bruto, la pianta dalla pianta, ecc.); mentre le manifestazioni fenomeniche (qualità, dimensioni, relazioni, ecc.) non presuppongono altri elementi omonimi già in atto.

Così Aristotele, dimostrando che l'atto precede la potenza, si prepara il terreno per la trattazione del più importante e del più specifico problema filosofico, il quale appunto riguarda la causa prima, la sostanza che è tutta quanta e sempre in atto; chè, se qualche cosa è in atto, necessariamente o è eterna o venne tratta dalla potenza all'atto da una sostanza già attuale. Ma non si può procedere all'infinito, giacchè il mondo è una perfetta unità. Ciò che muta è imperfetto appunto in quanto passa dalla potenza all'atto, e perciò la prima sostanza, perfetta e finita in tutti i sensi, è incorruttibile ed immobile; invece i motori mossi, chè sono nel cielo, sono sostanzialmente incorruttibili e quindi essenzialmente immobili (= immutabili); ma si muovono localmente di un moto circolare e uniforme (chè la traslazione è il minimo grado di mutamento ed è solo accidentale ed estrinseco); infine gli enti sublunari si muovono anche

sostanzialmente in quanto nascono e muoiono. Così Aristotele rigetta da una parte il fenomenismo eracliteo e dall'altra il principio eleatico (sostenuto dai megarici) della unità immutabile dell'essere; o meglio concilia le due vedute ammettendo l'esistenza obbiettiva della realtà eterna e di quella transeunte.

***

Certo il problema del divenire è tra i più ardui della filosofia, benchè non se ne comprendano più nè l'immensa importanza, nè la grave difficoltà, da noi moderni, fatti gretti e meschini da tutto un viluppo, anzi, direi quasi, da un bozzolo di concetti e di abitudini scientifiche a cui attribuiamo, per pigrizia o per ristrettezza mentale, un valore assoluto, trovando, in essi, il pieno acquietamento della nostra mente. Tuttavia anche ai nostri giorni la questione del divenire è stata presa in considerazione e risolta all'incirca come già presso gli antichi. Il positivismo fenomenistico elimina il concetto di causa intesa come energia produttrice, a cui sostituisce il concetto di legge fenomenica o di successione costante. Per contro l'idealismo, confondendo la realtà col pensiero, scambia le leggi del divenire con quelle che regolano i processi conoscitivi, e finalmente la veduta attualistica, riducendo il mondo a una funzione del *soggetto*, concepito come atto creatore del tutto ed anche di sè, assolutamente libero e quindi non predeterminato, nega la causa intesa come l'insieme di condizioni da cui dovrebbe dipendere ogni momento della realtà la quale è, così, una continua creazione

*ex nihilo*. Perciò il Gentile, come già gl'idealisti di Elea e di Megara, nega anche il concetto di potenza.

Ma la soluzione aristotelica, spogliata di tutti i pregiudizi del tempo in cui è sorta, è pur sempre la più accettabile anche ai nostri giorni, come quella che interpreta la realtà integrale, senza sacrificare una parte di essa all'altra.

## PASSI TRADOTTI.

**XXV.** 1046 a, 19. — È evidente che da un punto di vista sono quasi una sola potenza e [quella] del fare e [quella] del patire, poichè potenziale è [una cosa] e per ciò che essa stessa può subire l'azione altrui e per ciò che un'altra cosa [può ricevere l'azione] di essa; ma sotto un altro punto di vista [le due potenze] sono diverse. L'una infatti è nel paziente; e appunto per avere un certo principio e per essere anche la materia un principio, il paziente patisce e l'una cosa [subisce l'influenza] dell'altra; infatti il grasso si può bruciare, il cedibile si può comprimere e similmente delle altre cose. L'altra [potenza] invece [si trova] nell'agente; e così, per esempio, il calore e la potenza costruttiva [si trovano] l'uno in ciò che riscalda, l'altra nell'[arte] edificativa.

**XXVI.** 1046 b, 15. — Poichè i contrari non si trovano in uno stesso [ente naturale], ma la scienza è una potenza poichè dipende dalla ragione [che è un'attività dell'anima], e l'anima è un principio motore, mentre una cosa risanatrice produce solo la salute [e non il contrario di essa] un oggetto calorifico [genera solo] calore ed uno frigorifero [solo] freddo, invece lo scienziato [può produrre] ambo i contrari. Infatti la nozione scientifica li comprende entrambi, benchè non ad uno stesso modo, e

[si trova] nell'anima che è capace di movimento; sicchè [questa], raccogliendo come in un [punto] ambo [i contrari per mezzo della mente], in virtù dello stesso principio potrà mettere in azione [l'uno e l'altro]. Perciò le potenze razionali operano in modo opposto alle potenze irrazionali, perchè [quelle] comprendono con un solo principio, [cioè] colla ragione, [entrambi i contrarî].

XXVII. 1046 b, 29. — Vi sono alcuni, come i Megarici, i quali sostengono che [la realtà] sia in potenza solo quando è in atto [e che], per esempio, può costruire non chi non costruisce, ma il costruttore quando costruisce; lo stesso [dicasi] delle altre attività. Non è difficile vedere le strane conseguenze che derivano per coloro che professano tale opinione. È chiaro, che non vi sarà edificatore se non edifica; chè essere edificatore vuol dire poter edificare: similmente avviene delle altre arti. Se adunque è impossibile possedere tali arti senza impararle in qualche tempo e riceverle [da altri] ed [è impossibile] non più possederle se non avendole perdute prima (o per dimenticanza o per qualche passione: non già per la dissoluzione della cosa, la quale, infatti, è sempre), ogni volta che [alcuno] cesserà [di esercitare un'arte] non la possiederà più, ma poi improvvisamente, [poniamo] si metterà a costruire avendola riacquistata — ma in che modo? — Certo è lo stesso delle cose inanimate: infatti non esisterà nè freddo nè caldo nè dolce nè in genere alcun sensibile se non delle cose che affettano i sensi; e così avverrà loro [cioè ai Megarici] di sostenere la stessa teoria [subbiettiva] di Protagora.

XXVIII. 1050 b, 3. — Secondo questo ragionamento [fatto prima] è chiaro che sostanzialmente l'atto è prima della potenza; e come dicemmo, sempre un'attività preesiste cronologicamente ad un'altra [e così via] fino all'atto del primo ed eterno motore. Ma invero [tale atto

precede nel tempo] in modo più fondato [e più legittimo di qualsivoglia altro atto]: chè le cose eterne sono essenzialmente prima delle corruttibili, nè alcuna cosa potenziale è eterna. Ed ecco perchè. Ogni potenza implica i contrarî; infatti ciò che non può essere non si può affatto predicare di alcunchè, mentre ogni ente potenziale può anche non essere; quindi ciò che può essere, può essere e non essere: dunque una stessa cosa può essere e non essere. Ma è possibile che ciò che ha la potenza di non essere, non sia: ma [l'ente] cui può accadere di non essere è corruttibile, o assolutamente o per ciò che diciamo [una cosa] poter non essere sia riguardo al luogo, sia riguardo alla quantità, sia riguardo alla qualità; assolutamente [vuol dire] quanto alla sostanza. Quindi nessuno degli [enti] assolutamente incorruttibili è potenziale assolutamente [cioè quanto alla sostanza]; nulla però vieta che [essi siano potenziali] relativamente, cioè rispetto alla qualità o rispetto al luogo [come i corpi celesti]; essi adunque sono in atto. Ma neppure [con ciò fanno parte] degli enti necessarî; eppure questi sono [veramente] i primi [enti], chè se essi non fossero, nulla vi sarebbe. Nè evidentemente [esisterebbe] il moto, se pure vi è il [moto] eterno [degli astri]; nè, se esiste un mobile eterno [come il cielo], esso ha la potenza di muoversi altrimenti che da un punto all'altro [cioè spazialmente]; ma nulla vieta che di questo [mobile] esista la materia. Perciò [appunto] sempre sono in attività il sole, gli astri e tutto il cielo, nè si deve temere come alcuni filosofi naturalisti, che [tali corpi] un tempo abbiano ad arrestarsi.

---

## Libri X e XI. — *Riassunto.*

Generalmente si ritiene che questi due libri non siano strettamente necessarî alla trattazione del problema filosofico e che lascino a desiderare assai anche per la forma e per un certo disordine: quindi, o sono scritti redatti da un discepolo dello stagirita oppure sono bensì autentici, ma l'autore non avrebbe dato loro l'ultima mano. A me pare, invece, che anche questi libri non siano che la redazione di lezioni orali, nelle quali si segue bensì un disegno generale in vista di un fine ultimo, ma nel trattare le singole questioni ci si lascia andare alquanto all'estro improvvisatore, adattandoci appunto alla capacità degli ascoltatori, come lo stesso Aristotele disse riguardo al metodo di esposizione (Vedi libro II). Del resto nel libro X tratta questioni già preannunziate nel libro III; infatti si occupa dell'uno e dei molti e delle varie specie di opposizione che a questa prima si possono ricondurre, quali sono, ad esempio, il simile e il dissimile, l'identico e il diverso, ecc. Si aggiunga che l'*uno* equipollente dell'*essere* meritava una considerazione speciale se si pensa che l'opinione pitagorica doveva essere molto diffusa e profondamente radicata anche fra gli ascoltatori di Aristotele. Secondo i pitagorici, ogni ente è un numero, come risulta dalla definizione che implica molti elementi ognuno

dei quali è uno: quindi i principî primi da cui è costituita la realtà tutta quanta sono le unità: lo stesso numero è un'unità, benchè i filosofi su nominati, a detta di Aristotele, non riescano a determinare che cosa propriamente faccia una la definizione. Essi sono stati indotti a professar tale opinione dal fatto che una forma di ente qualsivoglia ha il carattere dell'unità. Ma hanno avuto il torto di convertire *simpliciter* il principio profondamente vero, affermante che *ogni ente è uno* e così l'unità astratta, aritmetica, cioè la *monade*, fu considerata come l'essenza dell'essere. Ora anche Aristotele riconosce che l'essere è uno e che laddove c'è unità esiste qualche cosa, ma sì l'uno come l'essere non sono punto ciò che vi è di più essenziale nella realtà, ma sono caratteri comuni di tutte le essenze e di tutte le f ıme di essere. Quando io sappia che tutti gli enti hanno, ciascuno, un'intrinseca unità, non conosco ancora la vera natura del reale, cioè le sostanze specifiche. Dunque ogni ente non è solo monade, ma è monade sostanziale, cioè implica due termini (monade + sostanza determinata) di cui il primo è universalissimo, l'altro, invece, è particolarissimo.

***

La scienza si occupa dei concetti opposti, i quali, secondo Aristotele, sono sempre pensati in una sola volta; infatti, chi ben consideri, ogni affermazione implica una negazione. Perciò è necessario considerare i vari modi di opposizione dell'*uno* e dei *molti* (vale a dire dell'essere e del non essere) e di tutte le coppie di termini analogamente opposti, quali sarebbero l'indivisibile e il divisibile, la misura e il misu-

rato, l'identico e il diverso, ecc. Si distinguono tre specie principali di opposizione: la contraddizione, la contrarietà e la relazione. La prima (esempio: pianta e uomo) importa diversità di genere, quindi mancanza di una materia generica comune e per conseguenza l'impossibilità di trasformazione dell'un termine nell'altro, mancando i termini intermediari. Nemmeno fra i termini della relazione (come padre-figlio, maestro-discepolo, misura-misurato, ecc.) è possibile il passaggio dall'uno all'altro. La contrarietà, invece, implica termini specificamente diversi, ma aventi lo stesso genere, inteso come materia capace di assumere le varie differenze specifiche; contrarî propriamente detti sono le differenze estreme, dalla cui mescolanza risultano i termini intermedi. Contrari, per esempio, sono il bianco e il nero; i vari colori sono compresi fra questi due estremi e si avvicinano o più all'uno o più all'altro. Orbene ogni divenire, come già è stato detto, è il passaggio da un contrario all'altro. La privazione, quando esprime la mancanza di una proprietà che non è potenziale nella natura specifica del soggetto, come quando si dice che *la pianta è cieca*, è contradditoria, perchè le piante non vedono; così pure, quando esprime la mancanza di una proprietà che l'ente possiede solo in un dato tempo e in determinate condizioni (Esempi: la cecità del neonato o di chi è malato d'occhi). Invece la privazione è contraria quando afferma un termine come negazione del termine contrario: così le tenebre sono privazione della luce e viceversa, l'amaro è privazione del dolce e così via. Dunque i termini contrarî sono privativi l'uno dell'altro; in questo caso i termini privativi sono reciprocamente trasformabili

l'uno nell'altro, in quanto sono differenze specifiche di uno stesso genere. Aristotele considera poi l'opposizione « maschio-femmina » e conclude che essa è puramente accidentale in quanto affetta soltanto gli organi materiali, ma non l'essenza specifica dell'animale. Infine chiude il X libro, considerando l'opposizione tra corruttibile e incorruttibile; egli sostiene che tali due termini sono contradditori, perchè si riferiscono rispettivamente a enti di genere diverso e non trasformabili gli uni negli altri.

Il libro XI è un breve riassunto di quanto è stato detto nei libri precedenti a cominciare dal III. Molti fra gli interpreti dello stagirita non sanno rendersi conto nè della necessità di questa ripetizione sommaria, nè della forma talora oscura ed inadeguata. Io, per contro, penso che anche questo libro contenga alcune lezioni fatte a viva voce, nelle quali il Maestro procura di rievocare, per sommi capi, nella mente dei discepoli, tutte le questioni già trattate, affinchè essi abbiano presenti tutti i termini necessarî alla soluzione del più importante e del più profondo problema filosofico, voglio dire quello che riguarda la sostanza prima ed eterna, la quale è appunto oggetto del libro XII. Quindi il richiamo per cenni riesce necessariamente oscuro per chi ignora tutta la trattazione precedente, ma per i discepoli di Aristotele doveva riuscire sufficiente e chiara. Nell'ultima parte del libro si richiamano anche alcune nozioni già ampiamente svolte nella « *Fisica* » e nell'opera che tratta « *Del cielo* » riguardanti, per esempio, il movimento cioè il passaggio dalla potenza all'atto, e

l'infinito. Lo stagirita nega l'infinito in atto e lo ammette solo come potenza indefinita di sempre nuove forme, appunto perchè ciò che è in atto è un tutto perfetto, compiuto e quindi finito in tutti i sensi. Insomma se il mondo fosse attualmente infinito non sarebbe *uno* nè costituirebbe un cosmo spazialmente armonico, in cui ogni specie di enti ha il proprio sito determinato, perchè allora ogni punto sarebbe centro. Ma la ragione principale che induce Aristotele a negare l'infinito in atto è sopratutto l'esigenza razionale di comprendere teoreticamente il tutto; ora è possibile soltanto la conoscenza esauriente della realtà definita, o in quanto è definita, come si dice nel libro II (994 b, 26-28) affermando che « nessun infinito può essere [in atto], o per lo meno non è infinito l'essere [attuato e quindi comprensibile] dell'infinito ». Queste parole sono oscure per molti interpreti; per me, invece, sono chiarissime, se ricorro, poniamo, all'esempio del segmento, che esiste come *un* segmento, e non come un'infinità di punti contati.

È notevole il procedimento dialettico seguito da Aristotele nella trattazione dell'argomento sopra accennato, soprattutto là dove dimostra le conseguenze contraddittorie che derivano dall'ammettere l'infinito in atto; ci ricorda la dialettica antinomica del Kant. Ma mentre lo stagirita non trova punto contradditorio l'altro corno dell'antinomia affermante che il mondo ha un principio definito, da cui dipende il moto semplice e regolare del cielo, il filosofo di Conisberga, invece, trova contradditoria anche questa

affermazione, perchè, trasportandosi, colla mente, al limite ipotetico del mondo supposto finito, riconosce impossibile intuire *nulla al di là* e perciò trova pure impossibile la supposizione di un limite.

Le considerazioni cosmologiche non sono punto estranee alla trattazione del problema metafisico, come mostrano di credere alcuni interpreti. Per la filosofia seguace del realismo, il massimo problema è appunto quello della realtà data ed è necessario, quindi, conoscere anzitutto quello che il mondo è, prima di determinarne le essenze e le cause. La vita dello spirito non è qualche cosa di autonomo e avente propria iniziativa, ma esiste in funzione dell'essere, di cui appunto non è che il rispecchiamento; pertanto risolto il problema del reale è risolto implicitamente anche il problema dello spirito.

Per i moderni, invece, in cui l'essere è considerato in funzione dell'« io », la realtà data passa in secondo luogo, e l'ultimo *perchè* è in istretta relazione col problema morale e in genere con la filosofia dello spirito. L'inversione dei termini fu operata appunto da E. Kant, il quale, infatti, afferma che, mentre il mondo dato è puramente fenomenico e quindi accidentale, le esigenze morali, invece, mettono l'uomo in relazione diretta (sia pure soltanto pratica e non teoretica) col noumeno stesso, cioè coll'essenza veramente prima della realtà universa.

## PASSI TRADOTTI.

### Libro X.

XXIX. 1052 a, 34. — S'intende adunque l'uno in tanti modi [quanti sono stati detti]: ciò che è continuo per natura, ciò che è un tutto [le cui parti conservano la

stessa posizione relativa], ciò che è individuale e ciò che è universale [= l'unità di genere o di specie]. Tutte queste [forme di enti implicano] l'uno, perchè delle une è indivisibile il divenire; delle altre, invece, è indivisibile il concetto o la definizione. Conviene, però, considerare che non bisogna intendere come se fossero la stessa cosa il determinare quali cose hanno carattere di unità e [lo stabilire] la natura dell'essere uno, dandone la definizione. Infatti l'uno s'intende nei modi [detti sopra] e ciascuna cosa sarà uno di questi [modi di unità], in quanto ad essa si può attribuire [come proprietà e non già come essenza, secondo l'opinione dei pitagorici].

**XXX.** 1055 a, 3. — Poichè le cose differenti possono differire più o meno fra loro, vi è pure una differenza massima che io chiamo contrarietà. Che questa sia la massima differenza [risulta] evidentemente dalla esperienza. Infatti le cose che differiscono di genere [= contradditorie] non hanno modo d'incontrarsi, ma distano troppo e sono incomparabili; ma le cose che differiscono [solo] di specie, si producono dai contrari come da termini estremi; ma la distanza fra gli estremi è massima e così anche quella fra i contrari. Ma invero ciò che è massimo in ciascun genere è perfetto. Infatti massimo è ciò che non si può superare e perfetto è ciò oltre cui non si può concepire altro. Ora la perfetta differenza raggiunge il fine, come anche sono chiamate perfette le altre cose che raggiungono il fine, e fuori di questo non v'è più altro; poichè è estremo in ogni cosa e comprende [tutto il resto]; perciò appunto nulla c'è fuori del fine, nè di alcuna altra cosa ha [più] bisogno il perfetto.

**XXXI.** 1058 b, 26. — Poichè i contrari sono diversi quanto alla specie, ma d'altra parte il corruttibile e l'incorruttibile sono contrari, [essendo] privazione [l'uno dell'altro] poichè [ciascuno] indica una determinata im-

potenza, è necessario [però] che il corruttibile e l'incorruttibile siano diversi di genere. Finora, invero, noi ci siamo occupati di tali termini presi in senso generale, sicchè parrebbe non essere punto necessario che qualsivoglia incorruttibile e [qualsivoglia] corruttibile siano specificamente diversi quali non sono il bianco e il nero. Una stessa cosa, infatti, dal punto di vista generale, può essere [l'uno e l'altro] ad un tempo, come l'uomo, il quale sarebbe bianco e nero; ma anche dal punto di vista individuale: infatti [un uomo] potrebbe essere, ma non ad un tempo, bianco e nero. Eppure il bianco è contrario al nero. Ma fra i contrari, alcuni si riferiscono accidentalmente a certe cose, come quelli ora detti ed altri molti, altri, invece, non possono [attribuirsi alle stesse cose] e tra questi sono [appunto] i due caratteri dell'incorruttibilità e della corruttibilità; nulla infatti è corruttibile accidentalmente. Poichè l'accidentale può non esserci [perchè non affetta l'essenza], ma la corruttibilità è fra gli attributi necessari degli enti a cui si riferisce. Certo una stessa cosa sarebbe corruttibile e incorruttibile, se la corruttibilità [come accidente puramente estrinseco] potesse non venire attribuita [ad essa]. Quindi necessariamente la corruttibilità o [costituisce] l'essenza o fa parte dell'essenza delle cose corruttibili. Lo stesso ragionamento vale per l'incorruttibilità; perciò l'una e l'altra sono attributi essenziali. In quanto adunque il corruttibile e l'incorruttibile sono in antitesi anche rispetto a ciò che è primitivo [= sostanziale], [essi] sono necessariamente diversi di genere.

## LIBRO XI.

**XXXII.** 1065 b, 5. — È possibile o l'essere solo in atto o quello [solo] in potenza o [quello] in potenza e in atto, sia [riguardo a] la sostanza, sia [riguardo a] la quantità, sia [riguardo a] una [qualsivoglia] fra le rimanenti [cate-

gorie]. Invero non si dà movimento fuori delle cose; [queste] infatti si mutano sempre secondo le categorie dell'essere: ma in esse [cioè nelle cose] non c'è nulla di comune [= universale] che non [si riduca] ad una categoria [fra le dieci]. Ma ciascun [universale] si trova in ogni ente in due modi; la sostanza, per esempio, in un modo è forma [cioè sussistenza attuale, come la vita di questa pianta che realmente vegeta], ma nell'altro modo è privazione [come la detta pianta se viene a morire]. E così rispetto alla qualità [ci può essere, poniamo] il bianco e il nero, rispetto alla quantità, il completo e l'incompleto, e rispetto al movimento spaziale, il su e il giù, oppure il leggiero e il pesante. Dai seguenti esempi [apparirà] chiaro che noi diciamo il vero. Quando, infatti, una casa costruibile, in quanto la intendiamo veramente per tale [e non già come costruita], è in attività [allora essa] viene costruita, e questo è [appunto] il processo [= movimento] costruttivo. Lo stesso dicasi dell'imparare [= passaggio dall'ignoranza alla scienza], del guarire, del girare, del passeggiare, del saltare, dell'invecchiare e del crescere. Ed ha luogo il movimento proprio quando ci sia [la detta] attività, non prima nè dopo. È [dunque] chiaro che l'attività di un ente potenziale è movimento, quando [questo ente], essendo in atto, operi non in quanto [è] se stesso [cioè esplica una forma che ha già] ma in quanto [è] un mosso [che tende ad altra forma]. Ecco come spiego [l'espressione] « in quanto ». Invero il rame è una statua in potenza; ma tuttavia non già l'attività del rame in quanto rame è movimento. Non è infatti la stessa cosa e l'essere rame e l'essere in potenza [pur come rame] qualche altra cosa, chè se assolutamente fossero lo stesso quanto all'essenza, la forma [in atto] del rame sarebbe movimento [in quanto il rame, per virtù propria, diventerebbe, poniamo, statua].

## Libro XII. — *Riassunto.*

Questo libro compendia i risultati di tutte le indagini precedenti e risolve il più importante problema filosofico riguardante la prima causa motrice dell'universo. Nei primi capitoli si riassumono le ricerche intorno alla sostanza che appare veramente la prima forma di essere o la prima categoria, come risulta anche dalle speculazioni precedenti, le quali tutte si proposero l'indagine circa le sostanze delle cose, ma non riuscirono nel loro intento, perchè scambiarono, colle essenze noumeniche degli enti, la realtà fenomenica e le intuizioni mentali.

Senonchè le sostanze sensibili cambiano, ed i cambiamenti, avvenendo fra termini contrari o intermedi, suppongono un sostrato comune, cioè una materia, capace dei contrari e quindi causa di corruttibilità. Quindi le quattro specie di movimenti (generazione o distruzione, aumento o diminuzione, alterazione e traslazione nello spazio) importano, ciascuno, una specie di realtà e la privazione di essa (termini contrari) e il termine comune o materia.

Il principio motore, cioè la causa finale, preesiste all'ente in formazione e perciò soltanto potenziale, e mette in azione la causa efficiente o *entelechia*, cioè l'attività intrinseca agli enti naturali che si trovano solo allo stato di potenza. Invece la causa efficiente

dei prodotti artificiali è la capacità fattrice del tecnico o dell'artista. I principî motori e le cause efficienti, sotto un certo punto di vista, sono molteplici e, si può dire, tanti quante sono le cose, in quanto ciascuna ha una propria *entelechia* cioè, per dirla con Dante, un «istinto a lei dato che la porti» all'acquisto di una data forma costituente appunto il suo fine particolare. Ma da un altro punto di vista, in quanto le cose tutte «hanno ordine fra di loro» e «pur movendosi a diversi porti» danno luogo a un tutto armonico, vi deve essere un solo principio motore, un solo fine di tutti gli enti. Perciò la prima causa finale, come quella che mette in azione tutte le altre, provocando le cause efficienti (entelechie), determinando il moto della materia e attuando le varie forme, costituisce l'oggetto specifico della filosofia (V. libro III, cap. II).

***

Se l'atto preesiste alla potenza e se il divenire cosmico è eterno e sempre identico, conviene ammettere una sostanza prima, sempre in atto, causa del moto indefettibile. Essa dev'essere priva di materia, causa di corruttibilità, appunto perchè è eterna, immutabile e necessaria: l'unità della causa determina la semplicità e l'uniformità del moto celeste, che è infatti circolare. Tale ente supremo è tutto quanto sostanziale e non fenomenico e perciò non può essere oggetto di intuizione empirica, pur essendo eminentemente intelligibile come quello che corrisponde all'essenza delle essenze; e appunto in qualità di sommo vero cioè di sommo ente, è pure l'ottimo e il bellissimo, che muove tutti gli altri enti come il deside-

rabile e l intelligibile muovono rispettivamente la volontà e l'intelletto. Esso è come un punto che costituisce il principio e la meta, l'alfa e l'omega di tutte le esistenze; e

« ... da quel punto
depende il cielo e tutta la natura »

dice Dante, ripetendo quasi le parole del Nostro (V. passo XXXV).

***

Il motore non mosso sotto alcun punto di vista è necessariamente incorruttibile e rispetto alla sostanza e rispetto agli accidenti, mentre i corpi celesti, come abbiamo visto, sono corruttibili accidentalmente, almeno rispetto allo spazio, benchè il loro moto circolare, non attuandosi secondo direzioni contrarie e distruggentisi a vicenda, sia il più atto a simboleggiare l'immobilità del motore assolutamente primo. Esso è autocoscienza, perenne compenetrazione di sè, suprema beatitudine, pienezza di vita e perfezione insuperabile. È il divino per eccellenza sia in quanto intelletto pensante sia in quanto obbietto pensato. In questo caso i termini relativi subbietto ed obbietto sono egualmente primi e iniziano due serie rispettive corrispondenti, in grosso, agli attributi e ai modi spinoziani del pensiero e dell'estensione. Non si tratta, quindi, di una facoltà di pensare simile, per esempio, a quella umana, la quale è determinata all'atto dagli intelligibili preesistenti, perchè allora essa si potrebbe trovare solo allo stato potenziale e alla mercè di altri esseri attuali, cessando, così, di essere veramente il principio supremo del tutto. Si aggiunga, pensa Aristotele, che

se il primo ente fosse solo potenza intellettiva, gli riuscirebbe fatica il pensare; mentre, invece, l'atto pensante è la sua natura intrinseca e quindi necessaria. E se l'atto del pensiero divino è primo in dignità non può evidentemente avere per obbietto le cose vili o il male, ma se stesso come prima fra le essenze e come causa del tutto: sicchè lo stagirita approva l'opinione di Simonide secondo cui soltanto Iddio possiederebbe il dono della sapienza. (982, b, 30).

Non vi possono essere molti principî primi come affermano i sostenitori delle idee e dei numeri, per il fatto che il mondo è un tutto armonico, animato nel suo complesso da un solo movimento che presuppone appunto un solo motore. Esaminando la costituzione del cosmo risulterebbe che la sfera delle stelle fisse, cioè il primo motore mobile, si muove di un moto rapidissimo, trascinandosi dietro tutte le sfere minori, nelle quali sono infissi i pianeti (sole, luna, Giove, Saturno, ecc.), di cui ciascuno, sollecitato da tutti i corpi sovraordinati, si muoverebbe di uno speciale moto circolare, risultante da molteplici movimenti elementari combinati. Ora la varietà de' moti secondari, assorbiti nell'unico movimento circolare, dimostrerebbe appunto l'ordine cosmico e l'unicità della causa prima. L'ente supremo è il principio ordinatore del tutto; non è solo l'unità funzionale del cosmo, ma è qualche cosa di sussistente e di sostanziale e si trova, col mondo, nello stesso rapporto in cui il capitano si trova coll'esercito; in questo, infatti, vi è l'ordine come effetto prodotto dal capitano. Nessuno dei filosofi prece-

denti, dice Aristotele, ha saputo assurgere alla comprensione del primo fra gli esseri; perchè nessuno capì la necessità di trascendere la realtà fenomenica e intuitiva, cioè la realtà data, puramente accidentale, per poter afferrare la vera *idea*, la vera essenza noumenica delle cose. Ora gli elementi della realtà empirica sono ordinati in tante serie di contrari, ciascuna delle quali segna, dirò, le due direzioni opposte di un movimento reale o possibile, che, per conseguenza, presuppone un sostrato sostanziale comune; ma questo appunto sfuggì agli altri filosofi. Perciò essi fecero consistere gli elementi essenziali in alcuni fra i dati della mente: o nelle intuizioni empiriche, e allora non furono in grado di spiegare le cose eterne; o in alcuni elementi contrari, ma non seppero scoprirne il fondamento comune, cioè la materia, e alcuni per spiegare la formazione della molteplicità reale dalla mescolanza degli opposti, dovettero ammettere l'eternità del moto (Democrito e Platone); o negli elementi che la nostra mente ci rappresenta come eterni ed immobili, quali sono i numeri e i modelli ideali delle cose. Ma i pitagorici ed i platonici che professano queste opinioni, oltre che non spiegano nè la causa materiale nè la causa motrice degli esseri, commettono poi il grave errore di supporre molti principî e non riescono, quindi, a spiegare l'unità e l'armonia del cosmo; ora « non è buono il governo dei molti: uno solo deve comandare ».

***

Nel libro che stiamo esponendo si contengono in sostanza tutte le così dette prove dell'esistenza di Dio, compresa implicitamente quella ontologica, che

parte dal concetto stesso dell'ente supremo. Infatti Aristotele ammette senz'altro che vi sia una realtà necessaria la cui esistenza è implicita nella sua stessa natura; perciò egli non si propone nemmeno esplicitamente la questione se essa esista. Ma partendo dal concetto di essa, vuole determinarne l'essenza; si legga in proposito il capitolo IX (V. passo XXXIV). Invece è svolta esaurientemente la prova cosmologica, detta, dal Leibniz, *a contingentia mundi*, la quale, considerando la corruttibilità degli enti finiti e la loro dipendenza da cause estrinseche, deve pervenire all'esistenza di un motore immobile. Così pure qua e là in tutta l'opera e specialmente nel capitolo X del libro XII (V. passo XXXVIII) si accenna alla prova fisico-teologica, la quale, dalla constatazione dell'ordine cosmico e della finalità rivelantesi nella vita di tutti gli esseri, presi singolarmente e nel loro insieme, conclude alla necessaria sussistenza di un principio supremo che sia la meta ultima a cui convergano tutte le creature. Dante espone questa veduta nel 1° canto del Paradiso (vv. 103 e seguenti), dicendo che

> « Le cose tutte quante
> hanno ordine frà loro: e questo è forma
> che l'universo a Dio fa simigliante.
> Qui veggion l'alte creature l'orma
> dell'eterno valore, il quale è fine,
> al quale è fatta la toccata norma.

Fine
norma

## PASSI TRADOTTI.

**XXXIII.** 1069 a, 18. — La [nostra] speculazione [verte] sulla sostanza, poichè si ricercano i principî e le cause delle sostanze. Infatti, se si riguarda alla totalità

del reale come un intero, la sostanza [è] la parte più importante; e se si riguarda alla serie ordinata [delle categorie], anche così viene prima la sostanza, poi la qualità e in terzo luogo la quantità. Ma a vero dire queste [ultime categorie] non sono poi nemmeno enti, ma effetti e mutamenti [delle sostanze], quali [sono] anche il non bianco e il non diritto; diciamo dunque che anch'esse sono, come è il non bianco. Inoltre [eccetto la sostanza] nessuno degli altri [modi di essere è] separato. Testimoniano col fatto anche gli antichi [l'importanza speciale della sostanza]; infatti ricercavano [appunto] i principî, gli elementi e le cause della sostanza. Ordunque, i moderni ripongono le sostanze piuttosto negli universali; universali infatti [sono] i generi che dicono essere principî ed essenze, specialmente a cagione del loro metodo razionale d'indagine; mentre gli antichi [consideravano quali sostanze] i particolari [empirici] come il fuoco e la terra, ma non già il corpo in genere.

XXXIV. 1071 b, 3. — Poichè vi sono tre sostanze, due naturali, e una immobile, dobbiamo considerare questa, poichè è necessario che esista un'eterna sostanza immobile. [Esistono] infatti le sostanze prime degli enti, e se tutte [sono] corruttibili, ogni cosa [è] corruttibile. Ma non [è] possibile che il movimento si generi o si distrugga, poichè è sempre stato. Lo stesso [dicasi] del tempo; chè non è possibile vi sia il prima e il poi quando non esista il tempo. Quindi anche il moto è continuo come il tempo; poichè [questo] o è identico [al moto] oppure ne è un carattere. Ma non esiste moto continuo eccetto quello locale e [propriamente, tra i moti locali] quello circolare. Ma certamente [solo] quando esista un [principio] motore o produttore, [chè] se nulla è in atto, non vi sarà movimento: infatti ciò che ha la potenza [di operare] può essere inattivo. Quindi a nulla giova se anche ammettiamo delle essenze eterne, come i sostenitori delle idee, quando

non vi si trovi infuso un principio capace di trasformare [la realtà]. Non basta adunque nè una simile sostanza nè alcun altra oltre le idee; che se [tale sostanza] non sarà in atto, non vi sarà moto. Ancora nemmeno se [essa] sarà in atto [basterà], quando la sua sostanza sia potenziale [in quanto può non essere]; infatti, non vi sarà moto eterno, poichè ciò che è potenziale può cessare di essere. Quindi è necessario che esista un principio la cui sostanza sia atto.

**XXXV.** 1072 b, 4. — Se, adunque, alcunchè è mosso, può essere anche altrimenti. Sicchè se il primo movimento locale è in atto in quanto è prodotto, per questo almeno può essere diverso quanto al luogo, se non sostanzialmente. Ma poichè vi è un motore immobile in sè essendo [tutto] attuale, questo non può essere altrimenti sotto alcun rispetto. Invero il moto locale è il primo [cioè il minimo e il più accidentale] dei mutamenti, ma [propriamente è tale] quello circolare; ora questo [primo motore] genera [appunto] tale [moto]. Dunque [il primo motore] è necessariamente quello che è; in quanto necessario attua la perfezione e [appunto] sotto tale rispetto ha ragione di principio. Chè la necessità [s'intende] in molti modi, o quella che importa violenza in quanto [è] contraria alla spontaneità, o quella di ciò senza cui non [si attua] il bene o quella di ciò che è assoluto e non può essere altrimenti.

Ora da un cotale principio dipendono il cielo e la natura. La [sua] esistenza è ottima quale a noi [può essere concessa] per breve istante. E in tale stato, infatti, esso [si trova] sempre (mentre per noi [ciò è] impossibile), poichè anche il diletto è [un] suo modo di essere attuale; e perciò il vigilare, il sentire e il pensare sono dolcissima cosa, e a tali attività si devono le speranze e i ricordi. Ora il pensare per sè [è] di ciò che per sè è ottimo e ciò che eminentemente è pensiero [si rivolge]

a ciò che eminentemente è. Ma la mente pensa sè stessa secondo la comprensione dell'intelligibile; e intelligibile diventa attingendo[si] e pensando[si] sicchè si identificano l'attività pensante e l'oggetto pensato. La mente, infatti, può accogliere in sè l'intelligibile e la sostanza; ma è in atto possedendo [il proprio obbietto]. E così piuttosto quel [poter comprendere l'intelligibile] che questo [essere in atto, è] ciò che la mente sembra avere di divino, e la contemplazione [dei sommi veri è] la cosa più dilettevole e di maggior pregio. Se adunque così Iddio sempre è beato come noi talora, è cosa mirabile; ma ancor più mirabile, se più [è beato]. Ma è così. E in lui è certamente la vita; chè l'attività della mente [divina] è vita ed essa [è appunto] attività; ma la sua attività in se stessa [è] vita ottima ed eterna. Or diciamo essere Dio il vivente eterno, ottimo, sicchè la vita e l'esistenza perenne ed eterna sono suoi attributi: ecco che cosa è Dio.

**XXXVI.** 1073 a, 23. — Ora il principio e il primo degli enti è immobile e in sè [cioè quanto alla sostanza] e accidentalmente, ma genera il primo, eterno ed unico moto. Ma poichè il mobile è necessariamente mosso da alcunchè, mentre il primo motore dev'essere immobile per sè stesso, e il moto eterno, e [per di più] unico, deve essere prodotto da un [motore] eterno ed unico, e d'altra parte vediamo, oltre il semplice moto [circolare] del tutto, che diciamo generato dalla sostanza prima ed eterna, esservi altri moti eterni dei pianeti (eterno infatti e senza interruzione di moto è il corpo [celeste] circolante, come si è dimostrato nella *Fisica*), è necessario che anche ciascun moto planetare sia in sè [ciòè quanto alla sostanza] prodotto [direttamente] dalla [prima] sostanza immobile ed eterna. E infatti la natura degli astri è una certa sostanza eterna e il motore [è] eterno e anteriore a ciò che è mosso, e prima di una sostanza [esistente come effetto] è necessariamente [un'altra] sostanza [avente

ragione di causa]. Evidentemente, adunque, vi devono essere altrettante sostanze [quanti sono gli astri] per [loro] natura eterne ed immutabili in sè [= essenzialmente], e [per di più] inestese, per la ragione detta sopra [ciòè perchè sono in raporto diretto col primo motore].

**XXXVII.** 1074 b, 15. — Le questioni circa la mente implicano alcune difficoltà. Invero sembra che [essa] sia la cosa più divina tra le manifestazioni [della realtà]; ma sotto quale punto di vista sia tale, è alquanto difficile [a riconoscere]. Poichè se non pensa nulla, [è difficile sapere] che cosa vi sarebbe di venerando [in essa], chè si troverebbe non altrimenti se non nello stato di chi dorme; se poi pensa, dipende da altra cosa più degna (giacchè ciò che costituisce la sua essenza non sarebbe [in tal caso] pensiero [attivo], ma potenza), nè [per conseguenza] sarebbe l'ottima fra le sostanze; infatti dall'atto del pensare dipende il suo valore. Ma sia la natura sostanziale di essa intelletto oppure sia intellezione: che cosa pensa? o pensa se stessa o [pensa] altro; e se [pensa] altro, o sempre lo stesso [obbietto] o [un obbietto sempre] diverso. Forsechè differisce qualche cosa o nulla il pensare a ciò che è bello o ad una cosa qualsiasi? O non è [a dir vero] assurdo pensare a certe cose? Evidentemente, adunque, [essa] pensa a ciò che v'ha di più divino e di maggior pregio, e non si cangia; chè ogni mutamento [sarebbe] in peggio e un [pur minimo] moto già [sarebbe] alcunchè di simile. Anzitutto, adunque, se non è pensiero [in atto], ma potenza, ragionevolmente le riesce faticoso il pensare ininterrotto. In secondo luogo, evidentemente vi sarebbe altro più stimabile che la mente, [cioè] l'obbietto pensato. Poichè il pensare e l'intellezione sono pure attributi di chi pensa ciò che vi ha di più vile. Perciò se questa [ipotesi] è da rigettare (chè certe cose è meglio ignorarle che conoscerle), l'intellezione [cioè l'atto della mente] non sarebbe la cosa più pregevole.

Quindi [essa] pensa se stessa, se pure è la cosa più apprezzabile, e il [suo] pensare [è] pensiero del pensiero.

**XXXVIII.** 1075 a, 11. — Dobbiamo indagare in che modo la natura del tutto contenga il bene e l'ottimo, se come qualche cosa di separato e stante per sè [cioè trascendente] o come l'ordine [immanente], oppure [se] nell'una e nell'altra guisa a mo' dell'esercito. Infatti l'efficienza dell'esercito dipende dall'ordine e dal capitano, ma più da questo: chè non già l'ordine è causa di questo, ma sì questi è causa dell'ordine. Tutte le cose, invero, sono in qualche modo coordinate, ma non similmente, sia i natanti, sia i volatili, sia i vegetali; [esse] non sono punto in tale condizione da non avere l'una verso l'altra alcun [rapporto], ma esiste [fra loro] una certa [relazione]. Infatti tutte quante sono coordinate in vista dell'*Uno*. E come nella famiglia ai liberi non è punto concesso di fare ciò che capita, ma tutte [le loro azioni] o la maggior parte [di esse] sono regolate, mentre agli schiavi e ai giumenti poco [si prescrive] in vista del comune [interesse], ma [essi operano] per lo più secondo le contingenze del momento, poichè un tal principio [regolativo dell'attività] di ciascuno [dei membri] ne costituisce la natura; nello stesso modo, dico, devono assumere diversità di funzioni le cose tutte, e in tal modo essere diversi [quei principî] a cui partecipano tutti quanti [gli esseri] per [formare] un solo universo.

## CONCLUSIONE.

Col libro XII Aristotele assolve il supremo compito del filosofo, che consiste nel determinare il principio e la causa suprema del cosmo. Ma egli non crede ancora di avere soddisfatto tutte le esigenze

polemiche e critiche, chè l'apprendimento del vero trova gravissimi ostacoli non solo nella difficoltà intrinseca delle nozioni più profonde, ma sopra tutto nelle convinzioni errate diffuse e instillate nelle coscienze dalle scuole avversarie di maggior grido. Si aggiunga che la critica di una teoria può essere esauriente e definitiva solo quando sia fatta alla stregua di un'altra teoria adottata come vera. Perciò, il nostro autore, dopo avere svolto completamente il suo pensiero, aggiunge ancora due libri nei quali sviluppa organicamente quei cenni di critica disseminati lungo tutto il corso dell'opera, i quali riguardano il pitagorismo e il platonismo. E si diffonde nel trattare della natura dei numeri, dello spazio e delle idee platoniche, per dimostrare come tali enti non spieghino nessuna delle quattro cause della realtà e tanto meno la causa motrice dell'universo. Non è il caso di esporre minutamente il contenuto dei libri XIII e XIV, perchè ciò non gioverebbe troppo a rischiarare maggiormente le vedute del nostro Autore.

---

# INDICE

*Passi tradotti:*